LE MUSÉON

REVUE D'ÉTUDES ORIENTALES
TIJDSCHRIFT VOOR ORIËNTALISME

FONDÉ EN 1881 PAR — GESTICHT IN 1881 DOOR
CH. DE HARLEZ

SUBVENTIONNÉ PAR LE GOUVERNEMENT ET PAR LA FONDATION UNIVERSITAIRE
UITGEGEVEN MET STEUN VAN DE REGERING EN VAN DE UNIVERSITAIRE STICHTING

LXXVI, 1-2

LOUVAIN 1963 LEUVEN

LE MUSÉON
REVUE D'ÉTUDES ORIENTALES
PUBLIÉE PAR L'ASSOCIATION SANS BUT LUCRATIF « LE MUSÉON »

LE MUSÉON paraît actuellement en deux volumes doubles par an. Prix de l'abonnement annuel, payable d'avance : 400 FB, port non compris.

Adresse de la Rédaction (articles, épreuves, revues en échange, livres pour compte rendu) : Prof. G. GARITTE, 9, Avenue des Hêtres, HÉVERLÉ-LOUVAIN (Belgique).

Adresse de l'Administration (abonnements, vente de volumes d'années écoulées) : LE MUSÉON, Collège Pie X, Boulevard de Tervuren, 103, HÉVERLÉ-LOUVAIN (Belgique).

Compte chèques postaux : Bruxelles, n° 3187.15 de « Le Muséon », Héverlé-Louvain.

Banque : Kredietbank, Louvain, compte n° 80.371.

LE MUSÉON

REVUE D'ÉTUDES ORIENTALES
TIJDSCHRIFT VOOR ORIËNTALISME

LE MUSÉON

REVUE D'ÉTUDES ORIENTALES
TIJDSCHRIFT VOOR ORIËNTALISME

FONDÉ EN 1881 PAR — GESTICHT IN 1881 DOOR
CH. DE HARLEZ

SUBVENTIONNÉ PAR LE GOUVERNEMENT ET PAR LA FONDATION UNIVERSITAIRE
UITGEGEVEN MET STEUN VAN DE REGERING EN VAN DE UNIVERSITAIRE STICHTING

LXXVI



LOUVAIN — 1963 — LEUVEN





A COPTIC PANEGYRIC
ON JOHN THE BAPTIST ATTRIBUTED TO THEODOSIUS, ARCHBISHOP OF ALEXANDRIA

As is well-known in the Coptic Church has held John the Baptist in high regard among her saints. This is borne out by the repeated references to him in the Calendar of the Coptic Church and by the place which he occupies in Coptic hymns and in the homiletic literature that has survived. Recently Dr. W. C. Till published an article entitled 'Johannes der Täufer in der koptischen Literatur' [1], which gives an excellent conspectus of the Coptic literary texts that have John the Baptist as their subject, and it is this which encouraged me to study in some detail one particular work (No. 23 in Till's list) : Theodosii Archiepiscopi Alexandrini Sermo in Laudem S. Johannis Baptistae. The text is contained in one of the manuscripts belonging to the Pierpont Morgan Library, New York, (M 583, 23 v - 58 v), and, though as yet unedited, it is accessible in photographic reproduction in *Bibliothecae Pierpont Morgan codices coptici photographice expressi* (Rome, 1922) 41, pp. 46-116 [2]. In addition a number of fragments have survived which contain parts of parallel recensions to the Pierpont Morgan text. They will be listed and discussed in the course of this article [3].

The sermon under discussion is attributed in its heading to Theodosius, Archbishop of Alexandria. Theodosius had a troubled career [4]. A disciple of Severus of Antioch in theology, he became

[1] In *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 16 (Wiesbaden, 1958), pp. 310 ff.

[2] It is convenient that in this particular case the Coptic pagination agrees with the plate numbers of the photographic edition, further references will be to the latter throughout.

[3] Their relationship to the Pierpont Morgan text was not known to Dr. Till, as the latter was not accessible to him.

[4] Cf. J. Maspero, *Histoire des Patriarches d'Alexandrie* (Paris, 1923), pp. 111 ff.; E. R. Hardy, *Christian Egypt : Church and People* (New York, 1952), pp. 132 ff.

archbishop of Alexandria in A.D. 535 as a protégé of the Empress Theodora. But the Egyptian Church was greatly influenced by the doctrines of Julian of Halicarnassus and also resented the influence of the imperial court on the occasion of the election of the new archbishop. At the ceremony of Theodosius' enthronement the popular protest culminated in the installation of Gaianus, a Julianist, as archbishop. Gaianus' triumph was shortlived. With the help of imperial troops Theodosius was restored to his position as archbishop and Gaianus was banished to Sardinia. But Theodosius was not allowed to stay in Alexandria for long. The Emperor Justinian invited him to attend doctrinal conversations in Constantinople in an attempt to persuade him to accept the creed of Chalcedon. But he remained adamant and, after a short period of internment outside Constantinople, joined the group of Monophysite ecclesiastics which surrounded Theodora, herself an active agent of the Monophysite cause, in Constantinople, where he died in comfortable and not altogether uncongenial exile in A.D. 566. In spite of his unpopularity at the time of his election as archbishop of Alexandria, Theodosius achieved a position of great influence among Monophysites and, indeed, became their head after the death of Severus. Monophysites called themselves Theodosians and he was remembered as having composed many homilies and doctrinal treatises [5].

Of his literary output not much has survived [6]. Our interest is primarily concentrated on Coptic works attributed to him, though homiletic works in other languages exist. However, as far as can be ascertained, there is no other panegyric on John the Baptist

[5] Cf. ed. B. EVETTS, *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria* (*Patrologia Orientalis* I, Paris, 1907), pp. 455 ff.

[6] Cf. H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Munich, 1959), pp. 393 f; A. EHRHARD in K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*2 (Munich, 1897), p. 53; O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 5 (Freiburg im Breisgau, 1932), pp. 6 f.; for additional material in Arabic, cf. G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* I (*Studi e Testi* 118, Vatican City, 1944), pp. 420 f. (with further references to be traced in the *Register* (vol. V, *Studi e Testi* 172, 1953) under his name); for additional material in Syriac, cf. E. A. WALLIS BUDGE, *Saint Michael the Archangel : Three Encomiums* (London, 1894), pp. XV f., note 2.

by him extant. The following three Coptic sermons are attributed to him : (1) a sermon on the death and assumption of the Virgin Mary contained in Cod. Vat. Copt. 61,4 [7]; (2) a sermon on St. Michael the Archangel which is extant in Sahidic [8] and in Bohairic [9]; (3) the sermon on John the Baptist which is the subject of this study. In exploring the relationship between the three Coptic sermons attributed to Theodosius, the following point is of particular interest : in the sermon on St. Michael allusion is made to a discourse delivered by him on New Year's Day and to another in honour of John the Baptist [10], while in the panegyric on John the Baptist reference is made to a sermon on New Year's Day [11]. Though the discourse delivered on New Year's Day does not appear to have survived, it may well be that the sermon on John the Baptist alluded to in the sermon on St. Michael is identical with the text under discussion. This piece of evidence does not, of course, prove that Theodosius is, in fact, the author of our discourse on John the Baptist, but it is not without value in considering the difficult problem of authorship. An investigation of the subject-matter, language and style of the three Coptic sermons with a view to establishing common authorship is inconclusive, though there are very occasional similarities in phraseology particularly between the sermons on St. Michael and on John the Baptist. There is, however, another piece of external evidence which lends support to the attribution of the discourse on John the Baptist to Theodosius. In *Les « Questions de Théodore »* [12] the following passage occurs :

[7] For full details, see A. HEBBELYNCK and A. VAN LANTSCHOOT, *Codices Coptici Vaticani Barberiniani Borgiani Rossiani, Tomus I : Codices Coptici Vaticani* (Vatican City, 1937), pp. 421 ff. The narrative part of the sermon is edited and translated into English by FORBES ROBINSON, *Coptic Apocryphal Gospels* (*Texts and Studies* IV, 2, Cambridge, 1896), pp. 90 ff.

[8] Edited by E. A. WALLIS BUDGE, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt* (London, 1915), pp. 321 ff., English translation pp. 893 ff.

[9] Edited by BUDGE, *Saint Michael the Archangel*, pp. 1 ff., English translation pp. 1* ff. Cf. also Cod. Vat. Copt. 63, 1, according to the entry in HEBBELYNCK and VAN LANTSCHOOT, *op. cit.*, pp. 449 ff., and the further material mentioned there.

[10] *Miscellaneous Coptic Texts*, p. 322 and p. 894; *Saint Michael the Archangel*, p. 5 and pp. 4* f.

[11] Mor. 41, p. 48.

[12] Edited by A. VAN LANTSCHOOT (*Studi e Testi* 192, Vatican City, 1957).

ⲁⲡⲁⲉⲓ̈ⲱⲧ ⲅⲁⲣ ⲁⲡⲁ ⲑⲉⲟⲇⲱⲥⲓ̈ⲟⲥ ϫⲟⲟⲥ ϩⲙ̄ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛⲧⲁϥⲧⲁⲩⲟϥ ⲉⲣⲟϥ· ϫⲉⲉⲣⲉⲡⲉϥⲑⲣⲟⲛⲟⲥ ϩⲛ̄ⲧⲙⲉϩⲥⲁϣϥⲉ ⲙⲡⲉ· ϩⲁⲧⲙⲡⲉⲓⲱⲧ ⲙⲛ̄ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙⲛ̄ⲡⲉⲡⲛ̄ⲁ̄ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ('For my father Apa Theodosius said in the sermon which he delivered concerning him (i.e. John the Baptist) : « His throne is in the seventh heaven beside the Father and the Son and the Holy Spirit »') [13]. This is clearly a citation of the following passage from our sermon on John the Baptist : ⲁⲗⲗⲁ ϯⲛⲁⲧⲟⲗⲟⲙⲁ ⲛⲧⲁϫⲟⲟⲥ ϫⲉⲉⲣⲉⲡⲉⲕⲑⲣⲟⲛⲟⲥ ϩⲛⲧⲙⲉϩⲍ̄ ⲙⲡⲉ ϩⲁⲧⲙⲡⲉⲑⲣⲟⲛⲟⲥ ⲙⲡⲉⲓ̈ⲱⲧ ⲙⲛⲡϣⲏⲣⲉ ⲙⲛⲡⲉⲡⲛ̄ⲁ̄ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ· ('But I shall venture to say that thy throne is in the seventh heaven beside the throne of the Father and the Son and the Holy Spirit') [14]. This is an important piece of evidence for, though nothing is known about Theodore, his interlocutor was John III, the Jacobite Patriarch of Alexandria (A.D. 681-689) [15]. In other words, at the end of the 7th century, when the '*Questions*' were composed, a recension of our panegyric was known and was attributed to Theodosius. This confirmation of Theodosian authorship approximately 120 years after the death of Theodosius, though of course not conclusive, is of the greatest value. It will be necessary to return to the question of authorship once more after further study of the text.

Though the complete text of the panegyric of John the Baptist is contained only in Mor. 41, 46-116, there are other manuscripts which contain considerable portions of recensions parallel to the Pierpont Morgan text [16]. These manuscripts are :

Paris 129^{18}, 153 (mentioned under No. 9 in Till's list).
Paris 131^{5}, 77 (mentioned under No. 9 in Till's list) [17].
B.M. Or. 3581 A (48) (No. 9 in Till's list) [18].

13 *Op. cit.*, p. 42 and p. 230. I am indebted to Canon A. van Lantschoot for having drawn my attention to this citation.

14 Mor. 41, p. 111.

15 Cf. *op. cit.*, p. 3.

16 Acknowledgements are due to the Durham Colleges' Research Fund for making the study of this material possible by a grant for the purchase of photostats of the relevant manuscripts.

17 The manuscript is listed by E. Porcher, *Analyse des manuscrits coptes 131^{1-8} de la Bibliothèque nationale*, in *Revue d'Égyptologie* I (Paris, 1933), p. 262.

18 The authorities of the British Museum have informed me that the foliation of Or. 3581 A has been revised, the manuscript is no longer folio 48, but folio 114 in the volume. Extracts were published by W. E. Crum, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum* (London, 1905), No. 220.

Vienna K. 9477 (not in Till's list) [19].
B.M. Or. 3581 B (8), ⲙ̄ⲉ̄-ⲙ̄ⲋ̄ (No. 10 in Till's list) [20].
Vienna K. 9402 (No. 28 in Till's list) [21].
Paris 129^{17}, 17-18 (mentioned under No. 9 in Till's list) [22].
Coptic Museum Cairo No. 3791 (No. 8 in Till's list) [23].
B.M. Or. 3581 B (8), ⲍ̄ⲅ̄-ⲍ̄ⲇ̄ (No. 10 in Till's list) [24].
Vienna K. 9118 (not in Till's list) [25].
Paris 129^{17}, 19 (mentioned under No. 9 in Till's list) [26].
A papyrus leaf belonging to the Paris Branch of the Byzantine Institute of America (No. 26 in Till's list) [27].

19 My attention was drawn to this manuscript by information contained in W. E. Crum's notebooks which are in the keeping of the Griffith Institute, Oxford. Acknowledgements are due to the authorities of the Griffith Institute for granting me permission to consult this material.

20 An extract is published by Crum, *op. cit.*, No. 293. Pp. ⲉ̄ - ⲋ̄, part of this same manuscript, also have John the Baptist as their subject-matter. They have no parallel in Mor. 41, 46-116, but may perhaps have formed part of another work on the Baptist which preceded our panegyric in Codex B (see the following chart).

21 The text is edited with a German translation by Till, *op. cit.*, pp. 318-320.

22 The text is edited (without any reference to the manuscript's signature) with a French translation by E. Revillout, *La sage-femme Salomé et la princesse Salomé fille du tétrarque Philippe*, in *Journal asiatique*, ser. 10, 5 (1905), pp. 420-423.

23 The manuscript is listed by W. E. Crum, *Coptic Monuments* (*Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire, nos. 8001-8741*, Cairo, 1902), No. 8315.

24 The manuscript is listed by Crum, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum*, No. 293. The text is edited with an English translation by Forbes Robinson, *op. cit.*, pp. 162-165.

25 The text is edited by C. Wessely, *Studien zur Palaeographie und Papyruskunde* XVIII, *Griechische und koptische Texte theologischen Inhalts* V (Leipzig, 1917), pp. 121-122.

26 The text is edited (without any reference to the manuscript's signature) with a French translation by E. Revillout, *op. cit.*, pp. 457-459.

27 The text is edited with photographic reproductions and an English translation by H. Wall, *A Coptic Fragment concerning the Childhood of John the Baptist*, *Revue d'Égyptologie* 8 (Paris, 1951), pp. 207-214.

Cod. Vat. Copt. 62, 124v (end)-135v (No. 24 in Till's list) [28].
Paris 129^{18}, 154 (No. 16 in Till's list) [29].

There is, of course, no reason to believe that this is a complete list, as anybody knowing the state of preservation of Coptic literary remains will appreciate. An edition of all these manuscripts is planned for publication, in due course, in the series *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*.

A conspectus of the material can conveniently be given in chart form. The symbols Codex A and Codex B have been introduced to indicate two groups of fragments which originally were part of two distinct manuscripts, while the brackets indicate an overlap between two manuscripts which run parallel to the Pierpont Morgan text.

28 For full details, see HEBBELYNCK and VAN LANTSCHOOT, *op. cit.*, pp. 438 f. This Bohairic text which forms part of a longer panegyric on John the Baptist, otherwise different from Mor. 41, 46-116, is edited with a French translation by H. DE VIS, *Homélies coptes de la Vaticane* I (*Coptica* I, Copenhagen, 1922), pp. 22-41. De Vis, in the introduction to his edition (pp. 3 ff.), draws attention to a Sahidic version published by F. ROSSI, *I Papiri Copti del Museo egizio di Torino* (Turin 1887-1892) I, fasc. 3, pp. 53-65, with an Italian translation, pp. 101-104. Rossi's text is not relevant for the study of Mor. 41, 46-116. Its first part is very fragmentary and, as far as can be seen, it is not a parallel version to the Pierpont Morgan text. Later it agrees with the Bohairic panegyric published by de Vis when this, in its turn, has parted company with Mor. 41, 46-116. It may be noted that the Bohairic recension is considerably longer than its Sahidic counterpart in Mor. 41.

29 This text is edited with a French translation by REVILLOUT, *Les apocryphes coptes* I, *Les évangiles des douze apôtres et de Saint Barthélemy* (*Patrologia Orientalis* II, 2, Paris, 1907), pp. 131-132. The text is reprinted by de Vis, *op. cit.*, pp. 8-11. Revillout had published it previously (without any reference to the manuscript's signature) in *Journal asiatique*, ser. 10, 5 (1905), pp. 443-444. The edition is commented on by O. VON LEMM, *Kleine koptische Studien*, No. 49 (2) (*Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg*, Ve série, XXV, 5, 1906, pp. 0174-0175). The contention of de Vis (*op. cit.*, p. 11) that this fragment is part of a panegyric on John the Baptist and not, as Revillout thought, part of the apocryphal Gospel of the 12 Apostles is clearly right. A. Hebbelynck in his review of de Vis' book (*Le Muséon* 35 [1922], pp. 305-309) asked (on p. 306) whether the similarities between Paris 129^{18}, 154, and the Bohairic panegyric could not be accounted for by assuming that the author of the panegyric borrowed from some apocryphal work. This question can now be answered in the negative, for the Paris fragment must originally have formed part of a codex which contained a Sahidic version of the panegyric, a complete version of which has survived in the Pierpont Morgan text. The following chart will make this clear.

Mor. 41	Codex A	Codex B	Others
46-53			
54-55	Paris 129^{18}, 153, [ⲓ̅ⲁ̅-ⲓ̅ⲃ̅]		
55-57	Paris 131^{5}, 77, ⲓ̅ⲅ̅-ⲓ̅ⲇ̅		
57-58	B.M.Or. 3581 A (48), [ⲓ̅ⲉ̅-ⲓ̅ⲋ̅]		
58-59		Vienna K. 9477, ⲗ̅ⲉ̅-ⲗ̅ⲋ̅	
59-65			
65-66		B.M.Or. 3581 B (8), ⲙ̅ⲉ̅-ⲙ̅ⲋ̅	
66-67		Vienna K. 9402, ⲙ̅ⲍ̅-ⲙ̅ⲏ̅	
67-73			
73-76	Paris 129^{17}, 17-18, ⲗ̅ⲍ̅-ⲙ̅		
75-76		Coptic Museum Cairo 3791, [- - -]	
76-78		B.M.Or. 3581 B (8), ⲝ̅ⲅ̅-ⲝ̅ⲇ̅	
78-79		Vienna K. 9118, ⲝ̅ⲉ̅-ⲝ̅ⲋ̅	
78-80	Paris 129^{17}, 19, [- - -]		
80-81			
81-82			Byzantine Institute Papyrus [- - -]
82-96			
96-108			Cod. Vat. Copt. 62, 124v-135v
96-97		Paris 129^{18}, 154, ϥ̅ⲅ̅-ϥ̅ⲇ̅	
108-116			

The study of the material has been based on photographic reproductions of the manuscripts. No detailed physical description will, therefore, be given. The following notes may, however, be useful. The Pierpont Morgan manuscript, M 583, which contains the panegyric on John the Baptist is described in [H. Hyvernat], *A Check List of Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library* (New York, 1919), pp. 14-15, as follows :

XXXVII. M 583. Synaxary.

1 Archelaus of Neapolis. Discourse in honor of the Archangel Gabriel.
2 Martyrdom of St. Psoté, Bishop of Psoï.
3 Theodosius, Archbishop of Alexandria. Eulogy of St. John the Baptist.
4 Martyrdom of SS. Theodore the Anatolian, Leontius the Arab and Panigeros the Persian. (See XXXV and XXXVI, 1.)
5 Martyrdom of St. Philotheus.
6 Martyrdom of St. Shnoufé and His Brothers.
7 Cyril of Jerusalem. Twenty-first Exegesis, being a eulogy of the Virgin. (See XXIX, 2.)
8 Pambo, presbyter of the Church of Scete. Life of St. Hilaria, daughter of the Emperor Zeno.
9 Martyrdom of Apaioulé and Ptélémé.

A.D. 848. 173 leaves; 2 columns of 31-32 lines. 340 × 280 mm. Original binding.

The date of the parchment manuscript, which is given in the colophon [30], can be stated more precisely : 13th Mechir, 11th year of Indiction, Era of Diocletian 564, which is Tuesday, 7th February, A.D. 848. The section of the manuscript which contains the panegyric, Mor. 41, 46-116, though written in two columns usually of 31-32 lines, has once a column of 29 lines, once a page of 34 lines and several pages with 33 lines. The heading of the work, which has an ornamented border, is written in a somewhat compressed and thin rounded uncial script, while the body of the work, introduced by an enlarged and ornamented initial ⲡ containing a cross and the words ⲓ̅ⲥ̅ ⲭ̅ⲥ̅, is written in a heavier rounded uncial script which is spaced out more generously. There are paragraph signs and enlarged, sometimes ornamented, initial

30 The colophon is edited by A. van Lantschoot, *Recueil des colophons des manuscrits chrétiens d'Égypte, Tome I : Les colophons coptes des manuscrits sahidiques* (*Bibliothèque du Muséon* I, Louvain, 1929), No. V, pp. 10 ff.

letters throughout the text. Occasionally a letter in the last line of the page is elaborated with a floral design. Sometimes a cross with the words ⲓ̅ⲥ̅ ⲭ̅ⲥ̅ appears in the top margin, while there is a variety of drawings in the bottom margin. There is one drawing of an animal, perhaps a bull (p. 67), and another of two birds (p. 80), but for the most part these drawings represent personages mentioned in the discourse : Zacharias (p. 65), Elisabeth (p. 68), Elisabeth and Mary (p. 73), King David (p. 76), Herod (p. 77), John the Baptist (p. 91), and at the end of the work (p. 116) the head of John the Baptist, perhaps on a charger. The figures are all clumsily drawn and heavily stylised. Most have a hand raised in blessing. David is seated on a throne and wears a crown. Herod is very small, only the head being properly drawn and the rest roughed in with a few lines. Mary and Elisabeth, embracing, is the most vivid of the drawings, and the artist has here achieved something like a natural posture for the arms. In most cases a short legend identifies the person drawn.

For a description of the manuscripts forming the remains of Codex A (see the chart), I am drawing primarily on Crum's description of B.M.Or. 3581 A (48) [31], adding a few notes based on my study of the photographs of the relevant manuscripts. It is, of course, in the first place, the palaeographical evidence which justifies the assumption that Codex A and Codex B at one time existed, and this is supported by the fact that there are in each codex fragments which follow on and thus exhibit a continuous parallel recension to a section of the Pierpont Morgan text. Codex A is a parchment manuscript. The size of an almost complete leaf is given by Crum as $11\,^3/_4 \times 9\,^1/_2$ in. The text, in two columns of 23 or 24 lines, is written in a rounded uncial script which is irregular, highly individualistic and somewhat mannered. Initials of paragraphs are enlarged, coloured red and sometimes ornamented by scrolls in red and yellow. There are also occasionally scroll and plait ornaments in the margins as well as drawings of birds (B.M.Or. 3581 A (48) v), of an animal, perhaps a lion, with a smaller animal in its mouth (Paris 131 [5], 77 v), and of an animal, perhaps an antelope, browsing on some leaves (Paris 129 [18], 153 r). The codex is difficult to date because of its peculiar script,

31 In *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the B.M.*, No. 220.

but perhaps a date late in the 9th century may be assigned to it. It should, however, be noted that Porcher [32], listing Paris 131 [5], 77, dates it in the 13th century.

For a description of the manuscripts forming the remains of Codex B (see the chart), I am drawing primarily on Crum's description of B.M.Or. 3581 B (8) [33], adding a few notes. The size of a complete leaf is given by Crum as 12 $^{3}/_{4}$ × 10 in. The palaeographical features of Codex B, also a parchment manuscript, are less interesting. The text, in two columns of 31 lines, is written in a rounded uncial script of regular appearance similar to that employed in the Pierpont Morgan manuscript containing our panegyric. Two differing signs are used to indicate new paragraphs : ·> in the left hand column, ÷ in the right. Initials are enlarged, and so sometimes are certain letters in the first and last line of the page. The colours red and green are used for purposes of ornamentation. Quotation marks are employed at the beginning of lines, containing Lk. 1.68-69 (B.M.Or. 3581 B (8) r). The manuscript may be dated in the 9th century.

Of the Sahidic manuscripts containing parallel recensions to the Pierpont Morgan text, only one remains to be dealt with. It is the papyrus leaf belonging to the Paris Branch of the Byzantine Institute of America. As photographs of the manuscript accompany Mrs. Wall's edition of the text [34], little need be said about it here. Mrs. Wall gives the size of the fragmentary leaf as 29 × 21 cm., and estimates that there were originally about 25 lines to each column. The text, in two columns of now approximately 15-19 lines, is written in a rounded uncial script with slightly enlarged initials. Mrs. Wall does not hazard any guess as to the date of the manuscript; it may tentatively be assigned to the 9th century.

Finally, a word must be said about the manuscript which contains a Bohairic panegyric on John the Baptist within which there is a section which is, in fact, a longer Bohairic recension of part of the Pierpont Morgan text, viz. Cod. Vat. Copt. 62, 124 v (end)-135 v. The manuscript, admirably described by A. Hebbelynck and

32 *Op. cit.*, p. 262.

33 In *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the B.M.*, No. 293. The manuscript is also described by Forbes Robinson, *op. cit.*, p. xxix.

34 Cf. footnote 27.

A. van Lantschoot [35], is parchment, 340 × 265 mm. The text, in one column of 30-32 lines, is written in a late square uncial script of somewhat heavy but regular appearance. There are enlarged initials, but no other ornamentation save at the beginning and end of quires where the words **ⲒⲎⲤ ⲠⲬⲤ ⲚⲀⲒ ⲚⲀⲚ** with some ornamental pattern appear in the top margin. There are some reading aids in the margin : **ⲥ** marking questions, and an asterisk marking the beginning and end of certain paragraphs. The manuscript may be dated in the middle of the 10th century.

It will now be convenient to give a summary of contents of the panegyric on John the Baptist based on the version contained in Mor. 41, 46-116.

In the heading of the work (*pp. 46-47*), which probably was added to it at some stage and elaborated by successive scribes, the sermon is attributed to Theodosius, Archbishop of Alexandria, who is said to have preached it on the 2nd of the month of Thoout (i.e. 30th August), the commemoration day of John the Baptist [36]. The subject of the sermon is announced as the life of John the Baptist, and it also includes Zacharias and Elisabeth his parents, Herod who beheaded John, and Philip whose wife Herod took from him. The heading concludes with the customary pious formula : 'In the peace of God whose holy blessings be with us all. Amen.'

Pp. 47-49. The preacher, surrounded by a congregation clad in white, after having prayed to God, begins his discourse. He reminds his hearers of the service on the previous day, New Year's Day, which apparently was dedicated especially to Christ, and on which he preached about the creation of heaven and earth, while today's service takes place on the feast of Christ's kinsman, John the Baptist. As on the previous day, Holy Communion is to be celebrated today, and an invitation is issued to all, to rich and poor alike, to take part in the service. *Pp. 49-53.* The preacher asks the evangelist Luke to persuade Gabriel to attend the feast. He realises that Gabriel's presence will be difficult to achieve because of his angelic nature, but he recalls Christ's presence among his people in the giving of his body and his blood. The subject of the discourse is now introduced by a reference to the Baptist's parents, Zacharias and Elisabeth, who are at

35 Cf. footnote 28.

36 This was the day on which the death of John the Baptist was commemorated in the Coptic Church, not the death of Zacharias as Till states in *op. cit.*, p. 310, cf. R. Basset, *Le synaxaire arabe jacobite* (*Patrologia Orientalis* I, Paris, 1907), p. 227.

first described in the terms of the gospel story (Lk. 1. 5-7). The family relationship of Zacharias and Elisabeth is then explained : they are cousins, for Barachias, the father of Zacharias, is a brother of Rachel, Elisabeth's mother. It is added that Anna, the mother of the Virgin Mary, is also a sister of Rachel and Barachias. Zacharias and Elisabeth are the children of pious folk and, after their marriage, they both serve God, Zacharias as priest in the temple, Elisabeth by helping the poor and comforting the distressed. She is devoted to her husband and obeys him always. *Pp. 53-55.* The appointment of Zacharias to the priesthood is described together with his virtues and the virtues of his wife. The couple bewail their childlessness and, though now in extreme old age, beseech God to give them a child. *Pp. 55-58.* The preacher now reports a conversation supposed to have taken place between God the Father and his Son. God recalls the creation of man, the Fall of Adam and Eve and their banishment from Paradise. Since then, both sinners and righteous throughout the ages have been prevented from entering it. This is demonstrated by examples from the pages of the Old Testament. It is now time for the second Adam to be born, for Christ to go to earth to redeem his own. *Pp. 58-60.* The Son, in the reply put into his mouth, declares himself ready to do his Father's will, but asks that an attendant should be given him. The Father, after telling him that he has arranged for him to be born of the Virgin Mary, agrees that an attendant and forerunner must be found for him from among Israel. Reuben and Simeon, being applied to, declare that they cannot appoint the forerunner from their respective tribes, but Levi announces that the right man will be found in his tribe with Zacharias and Elisabeth. *Pp. 60-63.* God now calls the archangel Gabriel and sends him to Zacharias in the temple. He gives him detailed instructions which recall the gospel story (Lk. 1. 11-14), and tells him how to punish Zacharias for his disbelief (Lk. 1. 20-22). Gabriel is admonished to make haste, for he is also to be sent to the Virgin Mary to announce to her the birth of Jesus. *Pp. 63-67.* The account of Gabriel's mission to Zacharias, which now follows, is a somewhat elaborated version of the story in St. Luke's gospel. *Pp. 67-70.* Gabriel then appears to Elisabeth in a vision and announces to her also the birth of a son who shall be called John, and tells her of his mission in six months' time to Mary. He foretells Mary's visit to Elisabeth, and asks her to reassure Mary and help her to believe the angelic message of the birth of Jesus. Gabriel, moreover, exhorts Elisabeth to obey Zacharias in all he desires and to be his mouthpiece during the period of his dumbness. After giving his blessing, the archangel returns to heaven. The preacher forestalls any objections that might be raised against the episode of Gabriel's appearance in a dream to Elisabeth as one not included in the gospel story by promising to demonstrate its truth from the gospel as he proceeds. There follows an account of Zacharias' dumbness, his dismissal of the people, and his return home (cf. Lk. 1. 21-23). He is given a joyful reception by Elisabeth. She soon becomes pregnant and hides herself in her house. *Pp. 70-73.* In the sixth month of Elisabeth's pregnancy, God sends Gabriel to Mary and, in his instructions, tells him to appear to Joseph also, if he should doubt. The preacher's account of Gabriel's mission to Mary is again based on the story in St. Luke's gospel. Before accepting the angel's message, Mary protests her unworthiness for the task allotted to her. She quotes Is. 66.1 : 'The heaven is my throne, and the earth is the footstool of my feet', and asks how she, who is only fourteen years old, should be able to receive him who fills heaven and earth, and how her womb should be able to accommodate God's throne. *Pp. 73-77.* The preacher now relates Mary's visit to Elisabeth, following fairly closely the account in St. Luke's gospel. When the babe John leaps in his mother's womb, an imaginary conversation between John and his mother Elisabeth takes place, in which the infant in the womb begs his mother to let him come out, so that he can worship his Lord and the mother of his Lord. Finally, he understands that the time of his birth is not due yet, and he asks Elisabeth to worship Jesus and Mary. Mary stays with Elisabeth for three months until she gives birth to her son. The circumcision and naming of John are then recounted, and the agreement between Zacharias and Elisabeth in naming the Baptist John is put down to the fact that the angel appeared to both Zacharias and Elisabeth. Afterwards Zacharias' mouth is opened and he blesses God. He also takes John with him to the temple and there prays for him. *Pp. 77-80.* Six months after John's birth, Jesus is born. The visit of the Magi is recounted and much of the material is derived from St. Matthew's gospel (2. 1 ff.). The star in the east is described in some detail; it is in the form of a wheel with a cross in its midst which is inscribed : 'This is Jesus Christ the Son of the living God, the King of Israel'. The Magi are greatly praised for their devotion. Herod's perplexity and the deliberations of his scheming mind are the subject of some elaboration. Then Herod instructs the Magi to report back to him, while they, for their part, go and worship Jesus and, warned in a dream, return to their own country by another way. *Pp. 80-83.* The preacher recounts Herod's massacre of the Holy Innocents and, at some length, reviles Herod for the cruelty and pitilessness of the murder which is described in gruesome colours. Then, Herod sends messengers to Zacharias to have John brought to him. But Zacharias denies all knowledge of John's whereabouts, whom his mother has taken into the desert, and is thereupon killed on the steps of the altar in the temple [37]. Elisabeth looks after her son in the desert and feeds him

[37] Cf. Mt. 23.35 (Lk. 11.51) and the interpretation of Mt. 23.35 in the

on herbs and wild honey until Herod dies, being eaten alive by worms and, finally, stabbing himself with a sword given him by his guard. *Pp. 83-87.* After Herod's death, the angel of the Lord appears to Joseph and Mary and to Elisabeth and John to tell them that the danger for the lives of the young children has passed. But Joseph, being afraid of Archelaus, takes his family to live at Nazareth. Now the preacher, after professing his humility and unworthiness to do justice to the Baptist's achievements, moves on to the period of John's life in the wilderness when the word of the Lord came to him and he went to the region about Jordan to preach the baptism of repentance (cf. Lk. 3. 1-3). The preacher then meditates on the meaning of the text : 'The word of God came unto John'. The evangelist is supposed to tell him that it was Gabriel who brought the word to the Baptist and, in an imaginary conversation between Christ and John, Christ specifies his own place and that of John in the *Heilsgeschichte*. John emerges as Christ's forerunner and herald, and as the bringer of repentance. *Pp. 87-90.* During the Baptist's ministry of baptism, he is asked whether he is the Christ and he answers in the terms of the fourth gospel. (John 1. 19-23). The preacher then explores the meaning of the biblical words : 'The voice which crieth in the wilderness'. He concludes : 'That voice is the voice of Gabriel whom the Lord sent to me (i.e. the Baptist). He told me, saying : « Arise and prepare the ways before thy Lord, and our Lord for his part will come to thee and prepare the ways for the whole race of Adam »'. John pledges himself to continue being the voice of his Lord and to prepare his way. *Pp. 90-92.* There follows an account of the baptism of Jesus by John the Baptist. The preacher elaborates the Matthean story by saying that Jesus came to John by night, that he was not known to John, and that Jesus did not announce his identity. *Pp. 92-94.* The Baptist is greatly surprised that he is known by name to Jesus, though he does not know him. In answer to the Baptist's questions, Jesus reveals his identity and asks to be baptized. John feels that it is wrong for him to baptize his Lord with water. When Jesus insists, John suggests that he should first baptize himself with the hands of Jesus. Thereupon, the Lord assures him that he has already been baptized in his mother's womb by means of the salutation of Mary (cf. Lk. 1. 40-41), and that Zacharias had been baptized with his own blood when he was killed. Jesus then predicts the violent death of the Baptist and of himself. *Pp. 94-96.* Finally, John baptizes Jesus. John's honour is exalted, he is higher than archangels and angels, cherubim and seraphim, he is above all prophets. The preacher ends this eulogy by citing Mt. 11. 11 : 'Among those born of women no

ancient Church, cf. A. H. McNeile, *The Gospel according to St. Matthew* (London, 1938), p. 340; H. de Vis, *op. cit.*, p. 16, note 1.

one greater than John the Baptist hath arisen, but he that is less is still greater than he in the kingdom of heaven'. This is expounded to mean : 'John is greater (i.e. older) by six months than Jesus, but Christ is greater in the kingdom of heaven than John, for he is God and the Son of God'[38]. *Pp. 96-99.* The preacher, intending now to recount the disagreement between Herod Antipas and Philip, the husband of Herodias whom Herod Antipas wishes to marry — a plan to which the Baptist objects — falls into some errors owing to the complicated relationships of the Herod family. He confuses Archelaus with Herod Antipas and Philip the tetrarch with Philip the husband of Herodias[39]. Archelaus accuses his brother, the tetrarch Philip, before Tiberius, alleging that Philip accumulates riches for himself in the administration of his tetrarchy and refuses to pay tribute to the Romans. Tiberius, thereupon, sends the accuser with a posse of soldiers to seize Philip, to put his wife and daughter into prison, and to confiscate all his property. Herod (Archelaus) now conceives the idea of enticing Herodias to become his wife, for she is beautiful. The preacher upbraids Herod for the cruel treatment of his brother and compares him to Cain for, had it not been for the leniency of Tiberius, Herod would have killed him. *Pp. 99-102.* When Herod's messengers bring his proposal of marriage to Herodias, she and her daughter do not hesitate to abandon Philip in spite of his many entreaties that they stay with him or, at least, leave his daughter with him. Then Herod and Herodias enter upon their unlawful marriage. Now at this time, John the Baptist was preaching and baptizing and Philip, hearing of his fame, determines to ask for his help in persuading his wife to return to him. John, thereupon, sends his disciples to Herod to tell him that the new marriage which he has contracted is unlawful. *Pp. 102-105.* Herod is not sure how to respond to the Baptist's message and consults Herodias who advises him to imprison John and, if opportunity offers, to behead him. When Herod voices his fear that such a course of action might result in a rising of the people, she tells him to let it be known that he acts on the orders of Tiberius. The Baptist sends once more to Herod, but without result, and, finally, decides to visit Herod in person. John reminds himself

[38] For a similar exegesis, cf. Kittel, *T.W.N.T.* IV, p. 656, and note 27; for an identical modern view, cf. A. R. C. Leaney, *A Commentary on the Gospel according to St. Luke* (London, 1958), p. 58.

[39] According to Mt. 14.3 and Mk. 6.17 the first husband of Herodias was called Philip, according to Josephus the first husband's name was Herod, a son of Herod the Great and Mariamne II; possibly this Herod also bore the name of Philip. Alternatively it is possible that the writer of the gospel passages and the preacher alike fell into the same error, cf. Vincent Taylor, *The Gospel according to St. Mark* (London, 1952), p. 312.

that his father Zacharias was killed by the king's father, and foresees his own death by the hands of the present king. As a consequence of his visit, he is put into prison. Herodias is overjoyed and warns the prison warder to take special care of the Baptist. *Pp. 105-109.* The preacher now tells the story of Herod's banquet (Mk. 6. 21 ff.) with many elaborations. While the banquet on Herod's birthday is in progress, Herodias tells her daughter to beautify herself and to sing and dance before the king and his guests. When the king offers to reward her, she consults her mother who advises her to ask for the Baptist's head. Accordingly, she makes her request. The king, though sorry, accedes to her demand. The preacher argues that Herod's sorrow is feigned, and he alleges that there had existed a prearranged plot. A guard is sent to behead the Baptist. The scene in the prison is described in some detail : angelic choirs together with Zacharias, Gabriel, and the prophets surround John and honour him. Finally, he is executed, and angels take his soul up to God, while his head is given to Herodias who hides it in her house, and John's disciples come to bury his body. The Baptist completed his earthly life on the 2nd of the month of Thoout (i.e. 30th August). *Pp. 109-111.* There follows an extended eulogy of John the Baptist. The letters which make up the name ⲒⲰϨⲀⲚⲚⲎⲤ are said to signify seven seals with which God rules the heaven and the earth : Ⲓ = ⲒⲤ̄ (Jesus), Ⲱ = ⲠⲈⲒⲰⲦ (the Father), Ⲁ = ⲦⲘⲚⲦⲞⲨⲀ (the unity), Ⲛ = ⲠⲈⲠⲚ̄Ⲁ̄ ⲈⲦⲞⲨⲀⲀⲂ (the Holy Spirit), Ⲛ = ⲚⲈⲀⲒⲰⲚ ⲘⲠⲞⲨⲞⲈⲒⲚ (the aeons of light), Ⲏ = ⲈⲘⲘⲀⲚⲞⲨⲎⲖ (Immanuel, cf. Is. 7. 14), Ⲥ = ⲠⲤⲰⲦⲎⲢ (the Saviour) [40]. John's place in heaven is said to be on a throne beside the throne of the Father, the Son, and the Holy Spirit. *Pp. 111-116.* The preacher prays that he and his congregation may be worthy of the Baptist's intercession on their behalf. He protests again his humility and unworthiness. He outlines once more the difference in position between Christ and his forerunner, repeating his exegesis of Mt. 11. 11. The Baptist's rank may be compared with that of Adam, who was not an offspring of man but created by God. The discourse ends with a prayer for God's mercy and the customary doxology. The scribe adds a prayer for blessing and forgiveness.

It may now be asked whether the sermon affords any internal evidence about its author and about the audience for which it was composed. It must be said at once that, in this respect, very little can be gleaned from a study of the contents of the discourse. There are hardly any direct references to the audience, for the literary character of this discourse is not that of an ordinary sermon, which

40 There is no meaning attached to the character ϩ which is ignored.

would include exhortations to the congregation, but rather that of a panegyric. On p. 48 the audience is addressed as 'word-loving hearers and Christ-loving people', and on p. 49 as 'brethren', but neither appellation reveals very much about the congregation for which the discourse was composed. Occasionally the preacher, when elaborating freely the information given in the gospels on his subject, seems to wish to forestall objections which his hearers might want to raise. But this may be no more than a trick of style and need not imply high critical faculties on the part of the audience. About himself the preacher tells us nothing. His expressions of humility and unworthiness could be merely conventional and are not necessarily an index to his character. On the whole, he displays in his discourse a sound knowledge of the Bible. As one would expect, his biblical references are mainly taken from those gospel passages which have John the Baptist as their subject, but there are some references to passages in the Old Testament. Occasionally he shows some ignorance about biblical personages, e.g. he confuses the Abijah of Lk. 1.5 (cf. I Chron. 24.10) with King Abijah of I Kings 15.1 ff.; in citing Lk. 3.1-3, he forgets that Lysanias was tetrarch of Abilene; mention has already been made of his confusion when dealing with the family of the Herods, and here one cannot but feel sympathy with his difficulties; he also implies mistakenly that Noah was the son of Seth, and, also wrongly, that Noah was the son of Methuselah. It may fairly be asked whether mistakes of this kind, some of which could be due to a copying scribe rather than to the author himself, render the attribution of the work to an Alexandrian archbishop somewhat unlikely. But even if each mistake originated with the author, the evidence does not amount to much, particularly if it is remembered that many or all of the biblical references were, no doubt, made from memory.

Next, some incidental doctrinal statements within the discourse must be examined. Even if it be accepted that Theodosius is the author of the panegyric, it is not perhaps surprising, in view of its subject-matter, that the work does not contain any clear echoes of the christological disputes in which the archbishop played a part. There is one difficult trinitarian statement in the discourse (p. 64) : Father, Son, and Holy Spirit are described as being in one and the same person (ⲈⲨϨⲚⲞⲨⲠⲢⲞⲤⲞⲠⲞⲚ ⲚⲚⲞⲨⲰⲦ). This apparently 'Monarchian' statement may be due to an error of a scribe and

thus have little significance, particularly as a perfectly orthodox trinitarian formula occurs elsewhere in the discourse (p. 56) : 'There is one Godhead in three persons, the holy, consubstantial Trinity' (**ⲟⲩⲙⲛⲧⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲟⲩⲱⲧⲧⲉ· ⲉⲥϩⲛϣⲟⲙⲧⲉ ⲛ̀ϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲧⲉⲧⲣⲓⲁⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛϩⲟⲙⲟⲟⲩⲥⲓⲟⲛ**). On the other hand, it is just possible that, if Theodosius is the author of the discourse, the difficult trinitarian statement contains an echo, albeit confused, of his opposition to the Tritheist heresy current in his day. In another passage there seems to be implied a doctrine of the Son's self-begetting (p. 59) : 'Behold, I have prepared for thee Mary, the daughter of Anna, of the seed of David, that thou shouldst of thyself be begotten [41] of her womb...' (**ⲉⲓⲥ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲧϣⲉⲉⲣⲉ ⲛⲛⲁⲛⲛⲁ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙⲡⲉⲥⲡⲉⲣⲙⲁ ⲛⲇ̄ⲁ̄ⲇ̄ ⲁⲓ̈ⲥⲉⲃⲧⲱⲧⲥ ⲛⲁⲕ ⲉⲧⲣⲉⲕϫⲡⲟⲕ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛⲧⲉⲥⲕⲁⲗⲁϩⲏ**). Perhaps, however, this incidental statement does not mean to say more than that Christ has no earthly father. This may be suggested by a passage from the same discourse taken from Paris 131 [5], 77 v : 'But thou, O my Son, shalt of thyself be begotten [42] of a virgin without earthly father'. (**ⲛⲧⲟⲕ ϩⲱⲱⲕ ⲱ ⲡⲁϣⲏⲣⲉ ⲉⲕⲛⲁϫⲡⲟⲕ ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛⲟⲩⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲭⲱⲣⲓⲥ ⲉⲓⲱⲧ ⲛ̀ⲣⲙⲛⲕⲁϩ**). Here the parallel recension contained in the Pierpont Morgan text omits any reference to the Son's self-begetting. Another detail that is worth noting is that the Virgin Mary is given the title *θεοτόκος*. As has been pointed out in the summary of contents of pp. 111-116, the preacher compares the Baptist's rank with that of Adam. In the course of this section he puts the following statement into the mouth of Christ (p. 115) : 'But I caused John to be the second Adam, the which am I.' (**ⲓ̈ⲱϩⲁⲛⲛⲏⲥ ⲇⲉ ϩⲱⲱϥ ⲁⲓ̈ⲧⲣⲉϥϣⲱⲡⲉ ⲙⲙⲉϩⲥⲛⲁⲩ ⲛⲁⲇⲁⲙ ⲉⲧⲉⲁⲛⲟⲕⲡⲉ**). This somewhat confused comparison was apparently at first intended to draw a parallel between Adam, the forerunner of the human race, and John, the second Adam, the forerunner of Christ. Apparently the preacher then recalled the biblical designation of Christ as the second Adam (cf. I Cor. 15.45-47) of which he also shows himself aware elsewhere in the discourse (p. 57). These points, even if taken together, do not enable us to confirm or deny that Theodosius is the author of the panegyric.

41 Lit. : 'that thou shouldst beget thyself ...'.

42 Lit. : 'thou shalt beget thyself ...'.

It will now be necessary to consider in which Coptic dialects the discourse has come down to us, and to investigate, if possible, what is the work's original language. The Pierpont Morgan text is written in Sahidic, exhibiting, however, a number of peculiarities of dialect, for the most part Fayyumic, which are, it may be assumed, due to the fact that the manuscript was written for the Monastery of the Archangel St. Michael at Hamouli in the Fayyum. In many cases S forms and S^f or F forms are used indiscriminately. The linguistic phenomena do not seem of sufficient interest to warrant detailed description, as Sahidic with some admixture of Fayyumic is not uncommon [43]. But, no doubt, the recension contained in the Pierpont Morgan manuscript goes back to a Sahidic archetype. All except one of the other manuscripts, containing portions of recensions parallel to Mor. 41, 46-116, are written in the Sahidic dialect. The differences, often substantial, between them and the Pierpont Morgan text indicate that they are independent recensions rather than copies of one and the same archetype. The one exception is Cod. Vat. Copt. 62, 124 v - 135 v, which is in Bohairic, but which, no doubt, also derives from a Sahidic prototype [44]. But this Bohairic recension, parallel to part of the Pierpont Morgan text, raises a problem which impinges on the question of authorship and which deserves discussion. Cod. Vat. Copt. 62, 124 v - 135 v, the Bohairic recension considerably longer than its Sahidic counterpart in Mor. 41, 96-108, is itself part of a longer panegyric on John the Baptist, the beginning of which is lost and which now extends from fol. 120 to fol. 142 v. With the panegyric's beginning the name of its author has also been lost. The two panegyrics overlap in the recounting of one particular episode in the life of John the Baptist : his clash with Herodias on account of her unlawful marriage, and the events resulting in his death. It is impossible to say what was the exact relationship between the two panegyrics originally. Do they both go back to the same author who used the material a second

43 In describing the linguistic peculiarities of another Pierpont Morgan manuscript, M 604, I gave a more detailed account of the non-Sahidic characteristics of that text, a number of which recur in M 583, 23 v - 58 v, the text here under review, cf. *Pseudo-Shenoute : On Christian Behaviour*, *Le Muséon* 71 (1958), pp. 360 f.

44 Cf. H. de Vis, *op. cit.*, p. 4.

time in a different work, or does one author borrow from the other? A look at the different recensions available now shows that various redactors did not hesitate to refashion the material as they saw fit without, no doubt, reference to the original author. Moreover, as the analysis of the contents of the Pierpont Morgan text demonstrates, the framework of the panegyric consists of the biblical passages speaking of John the Baptist, and a work of this kind would readily lend itself to reediting by adding further material, or alternatively by omission. Indeed, the evidence of the Bohairic recension leads to the question whether it is possible, in a case like this, to decide the question of authorship. It may be necessary to view the genesis of the discourse in altogether different terms. Is it not possible that books of homilies were compiled for certain occasions, in our case for the commemoration day of John the Baptist? Any preacher, or any copying scribe, would be at liberty to select from the material assembled there, and thus to produce a refashioned sermon suitable in length and character for his particular public. The name of the original author of each work may, at first, hardly have seemed worth remembering and only at some later stage was it thought necessary to allot each work to one particular author. For this purpose it was natural to choose the name of a famous man in order to give greater authority to the work. There is, as has been seen, definite evidence that a recension of our panegyric was known and was attributed to Theodosius at the end of the 7th century; anything further that can be said on the subject is necessarily speculation.

Finally it must be asked whether the original language of the discourse was Coptic or Greek. As is well-known, much Coptic literature is translated from the Greek and, whether or not Theodosius is the work's author, this panegyric too may have been composed in the first place in Greek. Theodosius, of course, knew Greek, but it may be conjectured that he also knew Coptic [45]. If this is so, the question of the original language of the work does not directly impinge on the problem of its authorship. There is, unfortunately, no reliable way by which it can be decided whether any particular Coptic work was composed originally in Coptic or

[45] Cf. C. D. G. MÜLLER's remarks in *Die alte koptische Predigt* (1954), p. 100.

Greek. The decision must be particularly difficult if it be accepted that, in the course of transmission, a work has been refashioned substantially, for in this process clues, which might have led to a decision as to its original language, may have been lost. There are, however, at least two passages which may suggest that the discourse was originally written in Coptic. On p. 64 the preacher refers to Gabriel's words to Zacharias : 'Thy prayer hath been heard' (ⲁⲩⲥⲱⲧⲙ ⲉⲡⲉⲕⲥⲟⲡⲥ) [46], and goes on to report Zacharias as saying : 'And who are these who have heard my prayer?' (ⲁⲩⲱ ⲛⲓⲙⲛⲉ ⲛⲁï ⲛⲧⲁⲩⲥⲱⲧⲙ ⲉⲡⲁⲥⲟⲡⲥ). The question is, in the end, answered by reference to the three persons of the Trinity. Zacharias' question and the ensuing argument become intelligible when it is recognised that the passive is expressed in Coptic by the third person plural, and not by a separate passive form as in Greek. It seems necessary, therefore, to assume that at least this section of the discourse was composed originally in Coptic. On p. 107 the preacher refers to Mt. 14.9, Mk. 6.26, and comments as follows : 'And when the king heard this, he was sorry. But because of the oaths and those reclining with him, he did not wish to turn her away. O false grief, O vain guile'. (ⲡⲣⲣⲟ ⲇⲉ ⲛⲧⲉⲣⲉϥⲥⲱⲧⲙ ⲉⲛⲁï ⲁϥⲙ̇ⲕⲁϩ ⲛϩⲏⲧ ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲧⲃⲉⲛⲁⲛⲁϣ ⲙⲛⲛⲉⲧⲛⲏϫ ⲛⲙⲙⲁϥ · ⲙⲡⲉϥⲟⲩⲱϣ ⲉⲕⲧⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗ · ⲱ ⲗⲩⲡⲏ ⲛⲛⲟⲩϫ ⲱ ⲕⲟⲧⲥ ⲉϥϣⲟⲩⲉⲓⲧ.) Here we may perhaps detect a play on words [47] : ⲉⲕⲧⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗ (to turn her away) and ⲕⲟⲧⲥ (turning, twisting, guile), the two words being cognates. It should be noted that in the Sahidic text of Mt. 14.9 there is no equivalent to ⲉⲕⲧⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗ, while Mk. 6.26 has ⲉⲧⲥ̄ⲧⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗ. The preacher's choice ⲉⲕⲧⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗ may, therefore, be a conscious one which would enable him to devise the play on words. It is, however, possible to argue that the play on words originated in Greek and was only imitated in Coptic. In Mk. 6.26 the Greek has *ἀθετέω*, on the basis of which a Greek author could have used *ἀθέτημα*. But it seems unlikely that a Coptic translator would have striven to imitate such a play on words, and it is more probable — if it is a conscious play on words — to seek its origin in Coptic. It may,

[46] Cf. Lk. 1.13. — Lit. : 'they heard thy prayer'.

[47] There is no equivalent to this play on words in the Bohairic recension which is different here.

therefore, be one more piece of evidence to suggest that the work's original language is Coptic.

Another play on words occurs on p. 78 which, however, could have its origin in either Greek or Coptic. The preacher, speaking of the Magi, says : 'I shall cease, therefore, calling them Magi (ⲙⲁⲅⲟⲥ), and call them saints (ϩⲁⲅⲓⲟⲥ)'. As ἅγιος as a Greek loanword is common in Coptic, its use does not preclude the origin of this play on words in Coptic. It may be thought that the interpretation of the letters which make up the Baptist's name, to which reference has been made in the summary of contents of pp. 109-111, would provide evidence as to the original language of the work. It has been pointed out that no meaning is attached to the letter ϩ, and this might suggest that the device originated in Greek where this letter would not be included in the name. On the other hand, the interpretation of the letters ⲱ and ⲗ — whatever exactly the rationale of the interpretation may be — is only possible in Coptic where at least the letters do occur somewhere in the relevant words. It may be added that the preacher adds a gloss on 'the Saviour'. He says on p. 110 : 'For the interpretation of the *sōtēr* is our salvation' (ⲡⲃⲱⲗ ⲅⲁⲣ ⲙⲡⲥⲱⲧⲏⲣⲡⲉ ⲡⲉⲛⲟⲩϫⲁⲓ̈). At first sight this gloss may suggest that the preacher did not know Greek; on reflection, however, it is perhaps more likely that he meant to provide here not a translation of the word but rather a theological interpretation.

The incident of Greek loanwords in this Coptic text is fairly high but, if it is accepted that the Greek loanwords in Coptic became an integral part of the language, this does not help in deciding the work's original language. Another test has been suggested by Professor S. Morenz[48], which he claims is of real value in determining the original language of a Coptic work. In investigating the ⲛ̄ϭⲓ-construction in Coptic literature, he comes to the following conclusion : 'Wird ⲛ̄ϭⲓ häufig mit kurzem nominalen Subjekt verbunden, so ist Wiedergabe der Wortfolge eines griechischen Originals wahrscheinlich[49].' This bare summary is, of course, somewhat qualified in the course of Professor Morenz's article. It

48 *Die* ⲛ̄ϭⲓ*-Konstruktion als sprachliche und stilistische Erscheinung des Koptischen*, *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 52 (Cairo, 1954), pp. 1 ff.

49 *Op. cit.*, p. 13.

may perhaps be doubted whether this test is as effective as Professor Morenz claims. Before deciding the issue, it would be necessary to conduct tests on the widest possible scale and unfortunately, in this connexion, the number of authors who are known definitely to have composed in Coptic is small. However, it seemed worth while to apply the test in the case of the panegyric on John the Baptist and report the result. I have counted 18 occurrences of ⲛ̄ϭⲓ with short nominal subject (excluding the biblical references which, even if they are taken from the Sahidic Bible, were in any case translated from the Greek) on 71 manuscript pages. Of these, six follow the scheme ⲁϥⲟⲩⲱϣ̄ⲃ̄ ⲛ̄ϭⲓⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ ⲡⲉϫⲁϥ which is frequently used in the gospels. It may, therefore, be argued that the biblical style is being imitated and that such examples are not evidence for the text's direct translation from the Greek. Of the remaining twelve examples a similar argument could be put forward in several cases, sometimes because an imitation of biblical idiom may be suspected, sometimes because the example occurs in the vicinity of biblical citations which may have influenced the author. It seems, therefore, that application of the test does not rule out Coptic for the panegyric's original language. Though it is impossible to be certain, it may, I think, be said that the other evidence here discussed supports this conclusion. If the original language of the work should, after all, be Greek, it must be assumed that this fact is masked by extensive redactorial activity on the part of the Copt who did not merely translate but rather prepared a free Coptic version, including sections for which there was no exact equivalent in the Greek.

Thus it will be seen that in spite of the external and internal testimony which attributes the discourse to Theodosius, it has been impossible to establish his authorship with certainty. In spite of the heading and introduction of the panegyric, it is by no means certain that the sermon was actually preached. It may have been rather a literary composition. Though the date for which it was intended is given, the year is unknown. There is no indication for which local church it was originally composed. But even if so much must remain uncertain, there is perhaps some satisfaction in recovering fragments of the various recensions which exemplify the ways in which Coptic literature has been handed down.

Durham, K. H. KUHN.
9, Nevilledale Terrace.

qr' (= invoquer) avec l'accusatif, on peut citer des parallèles dans l'Ancien Testament et dans le domaine de l'épigraphie sémitique de l'Ouest[21]. Pour le moment il semble donc préférable d'interpréter la forme *'t* dans l'inscription de Yeḥawmilk comme *nota accusativi*.

Oegstgeest (Holland),
Leidse Straatweg 2.

Jacob HOFTIJZER.

21 Pour l'Ancien Testament voir entre autres *Is.*, XLIII, 22; *Ps.* XIV, 4; XVII, 6; XVIII, 7. Pour des exemples dans l'épigraphie sémitique de l'Ouest, voir entre autres les textes palmyréniens CIS, II, 4011[5], 4048[6]; Ber., III, 99[3]; AAS, III, 164[4] (Ber. = *Berytus*; AAS = *Annales archéologiques de Syrie*). La forme *yth alonim* dans *le Poenulus de Plaute* (v. 930, 940) ne peut pas être combinée avec la forme verbale *corathi*, comme RÖLLIG le fait dans *BiOr*, XIX, 25.

THE DATE
OF THE PROTO-SINAITIC INSCRIPTIONS

M. J. Leibovitch nous prie d'insérer dans Le Muséon *quelques observations complémentaires concernant les deux inscriptions proto-sinaïtiques dont il a traité récemment dans notre revue (t. LXXIV, 1961, p. 461 ss.). Ces observations lui sont suggérées par un article de Sir Alan Gardiner,* Once again the Proto-sinaitic Inscriptions, *dans* The Journal of Egyptian Archaeology, *48, Dec. 1962, p. 45-48, où l'éminent égyptologue traite, lui aussi des deux inscriptions que Flinders Petrie avait jadis laissé passer presque inaperçues, et qui ont été reprises par Dr. G. Gerster,* Sinai, *Darmstadt 1961, p. 62, fig. 65. Ces deux inscriptions datent, selon Gardiner, du règne d'Ammenemes III (XIIe dynastie); notre collaborateur les date de la période des Hyksos; il les compte parmi les plus archaïques, tandis que les plus récentes présenteraient les caractéristiques de la période de la reine Hatshepsut. M. Leibovitch a soumis ses vues au Professeur W. F. Albright, qui les partage dans la* Note additionnelle *faisant suite au présent article. Nous croyons opportun de reproduire pour nos lecteurs la note de la rédaction du* J. of Eg. Arch., *placée en tête de l'article de Gardiner.* « Editor's Note : *The following article was completed before Sir Alan Gardiner saw what Dr. Leibovitch had written on the same texts in* 'Deux nouvelles inscriptions proto-sinaïtiques', Le Muséon, *74 (1961), 461 ff. As his conclusions are widely different from those of Leibovitch, Sir Alan has preferred to publish his article with only slight modifications for the consideration of his colleagues* ».

LA RÉDACTION.

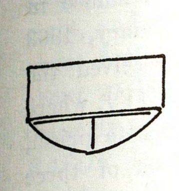
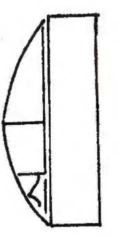
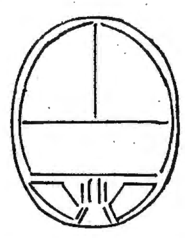
When we met in Cairo in 1947 with Dr. Field and Mr. Wendell Phillips, Professor W. F. Albright first asked me to show him Grimme's first book on *Althebräische Inschriften vom Sinai*, Hannover 1923. He opened it on Plate 4 and pointing to the sphinx No. 345, asked me : « Who is this? » to which I replied « Hatshepsut ». And he said : « This is the date of the inscriptions ». As a matter of fact, this sphinx bears much resemblance to that queen's statues (see in the M.M.A. Bulletin, *The Egyptian Expedition 1928-1929*, p. 11, fig. 12 where she is restored with a cast of the Museum in Leiden; see also *B.M.M.A., The Egyptian Expedition*

1925-1927, pp. 53/55, figs. 52 and 53). The Sinai sphinx is, of course, much weathered and damaged, and made of the material available in Sinai, which is red sandstone. At any rate it should represent somebody who is certainly not Amenemhat III. There are many sphinxes representing Hatshepsut, bearded and not bearded.

The writing of the Proto-Sinaitic inscriptions being the nearest to the Phoenician archaic writing, it is to be assumed that Phoenician derives from Proto-Sinaitic. I take Phoenician writing as it appears in the inscriptions of Aḥiram (of the 10th century B.C.) and the inscription of the inscribed arrow-head of Roueisseh (ca. 1000 B.C.), the oldest Phoenician inscriptions known. There should be between these inscriptions and the Proto-Sinaitic a space of time sufficient to allow the development to take place. The time which separates them from the XIIth Dynasty is much too long. I think therefore that, as the inscription of Dr. Gerster is one of the most archaic, it may be of the Hyksos period. Some others, which seem to be the latest ones, as for instance Nos. 345 and 346, may date from the time of queen Hatshepsut.

Hatshepsut is the queen who had introduced the fashion of representing female sphinxes (see my study on *La Sphinge* in *BIE,* 1st March 1943, p. 4 and fig. 4 = B. Bruyère, *Fouilles à Deir el-Médineh,* 1933-34, p. 71, fig. 34). At that time I did not think of the Sinai sphinx No. 345, which is in the British Museum. Grimme describes this monument « eine Löwensphinx mit Frauenkopf ». The two monuments sculptured in the round, No. 345 and 346, were found near the entrance of the temple of Hathor at Serabit el-Khadem.

Hatshepsut inaugurated a new series of sphinxes with a peculiar headdress surmounted by flowers (see *La Sphinge,* p. 8, fig. 8). There are altogether three queens who were represented like that : Hatshepsut, Tiy of Amenhotep III and Mut-nedjem. t of Haremheb. Now while making the catalogue of Scarabs of Israel, I came across a scarab which seems to have been published by Macalister (see : *Gezer* III, pl. LXIII, No. 79 in tomb No 1 of the 1st and 2nd Semitic Period, between 1800 and 1400 B.C.). This can only be Hatshepsut represented by a female sphinx with flowers on the headdress (see drawing). The scarab is now in the Museum Ha'Aretz, Tel Aviv.


The Shechem inscription is dated to the 16th century (Professor Böhl, *Die Sichem-Plakette, Z.D.P.V.* 61, p. 3; Dr. P. P. Kahane, *Bulletin of the Jewish Exploration Society,* Vol. XII, pp. II/III, fig. I, p. 33). The inscription is probably Proto-Sinaitic and the date is fixed by pottery found with the inscription.

Among the various signs which are more or less certainly the sources of the corresponding signs in the Phoenician alphabet, the most important one is the « yod », which has lately been discovered by Dr. Frank M. Cross, Jr. It originates from the Egyptian forearm for « ʿayin »; at Lachish (13th century) it was finally written like the regular Phoenician « yod ». We can thus trace the history of the inscriptions, and fix the oldest and the latest. It is thus at the same time a confirmation that the inscriptions are purely Canaanite; the alphabet is based on acrophony and each sign had a name. The possibility should not be excluded that in the beginning there were syllabic signs, as was always the opinion of the late Mr. N.-A. Giron.

Jérusalem (Israël),
Service des Antiquités,
P.O.B. 586.

J. Leibovitch.

ADDITIONAL NOTE

It is a pleasure to associate myself with my old friend J. Leibovitch, in stating our position on the chronology of the Proto-Sinaitic inscriptions. I began working seriously on this problem in 1935 (*Journal of the Palestine Oriental Society,* XV, 334-340), but few of the tentative results then proposed have worked out, owing to the fact that I dated the texts far too high and reckoned with too early a phase of Northwest Semitic. In 1948, after several weeks in Sinai, I published a new decipherment (*Bulletin of the American Schools of Oriental Research,* No. 110, 6-22), based on

a date over three centuries later. This decipherment I resumed in November, 1957, working on it off and on until February, 1963 (when these notes were written). In early 1958 I received the Bronze Age volume of the Lachish publication *(Lachish IV)*, where No. 295 on Plates 37 and 38 (text, p. 128) is a little paste prism, inscribed on four sides with the names and titularies of three deities, Amun-Reʿ, Ptaḥ, and an unidentified Semitic divinity, as well as with the name and titulary of Amenophis II (c. 1435-1420). All inscriptions are hieroglyphic, except that accompanying the figure of Ptaḥ, which is characteristically Proto-Sinaitic! It reads clearly [']*LḎGT*, « Lord of the Winepress », which happens to be an appellation of El = Ptaḥ which I had recognized several months earlier in the Proto-Sinaitic inscriptions. This divinity is presumably closely related to the Egyptian Shesmu, one of Ptaḥ's attendants at Memphis. All characters are identical with the corresponding Proto-Sinaitic forms; unfortunately all have simple forms which changed but little in centuries. For the implications of this discovery see Frank M. Cross, Jr., *Harvard Theological Review*, LV (1962), p. 238 f.

In the present state of my 1957-1963 decipherment I have a phonetic, morphemic and syntactic structure which is identical with South Canaanite of the Late Bronze Age and closely related to ancestral Hebrew and contemporary Ugaritic; I have read some seventy words, including about ten personal names and eight more names or appellations of divinities, which show the same mixture of Egyptian and Semitic elements that we find in the sculpture and line-drawing of the Proto-Sinaitic monuments (for details see Cross, *loc. cit.*, and my Harper Torchbook, *The Biblical Period from Abraham to Ezra: an Historical Survey*, 1963, pp. 12 f.). Epigraphically speaking, I concur with Leibovitch in dating the Proto-Sinaitic inscriptions between c. 1600 and 1450. I agree that the new Gerster inscription is probably the oldest and that the inscription on the female sphinx is one of the very latest. I also agree that there is close parallelism between the evolution of the early Semitic alphabet in Egypt and Palestine (I have much material which I do not consider ready for publication).

Nothing can take away Sir Alan Gardiner's distinction as the scholar to break the Proto-Sinaitic code, identifying ten letters correctly over 45 years ago. In my 1935 paper I correctly identified

fifteen letters, but interchanged two others. In 1948 I got 19 values right, and now I believe that I have 23 letters identified, leaving about four *(z* and ·ś, *ṯ* and *ḍ)* to be recovered. That there were about 27 letters in the original script, as I have maintained since the early twenties, is now certain; cf. F. M. Cross and T. O. Lambdin, *BASOR* 160 (1960), 21-26. Nor can anything remove Gardiner's complete priority in emphasizing the acrophonic origin of the alphabet, in spite of a strong tendency on the part of other epigraphers to reject it absolutely.

Baltimore 18, Md.
Gilman Hall 100,
Johns Hopkins University.

W. F. Albright.

ZWEI KOPTISCHE AMULETTE
DER
PAPYRUSSAMMLUNG DER UNIVERSITÄT HEIDELBERG
(Inv. Nr. 544 b und 564 a)

Von dem beachtlichen Bestand an koptischen Zaubertexten, den die Papyrussammlung der Universität Heidelberg beherbergt, haben Bilabel[1] und Stegemann[2] schon vor längerer Zeit den größeren Teil veröffentlicht. Einige weitere Stücke dagegen sind bisher unveröffentlicht geblieben[3]; zwei von ihnen sollen nun hier bekannt gemacht werden, und zwar Texte, die inhaltlich zusammengehören : Amulette zur Abwehr von Krankheiten. — Eine genaue Datierung der Stücke nach paläographischen Kriterien wage ich nicht. Ich möchte aber meinen, daß nur die Zeit nach der arabischen Eroberung in Frage kommt. Dafür spricht auch der Umstand, daß I für einen Mann geschrieben ist, der den arabischen Namen Achmed trägt. Und II wird, der Schrift nach zu urteilen, wohl noch etwas jünger sein als I. Im übrigen hoffe ich, daß die beigegebenen Abbildungen dem Fachmann die Möglichkeit geben, sich

1 *P. Baden* V, Nr. 122-126 und 131-142.

2 V. Stegemann, *Neue Zauber- und Gebetstexte aus koptischer Zeit in Heidelberg und Wien*, in *Le Muséon* 51 (1938) 73-87; hier ist nur ein Heidelberger Text veröffentlich (Nr. I).

3 Auf zwei dieser unveröffentlichten Texte ist schon Bilabel (*P. Baden* V, S. 392) kurz zu sprechen gekommen; er kündigte dabei ihre Veröffentlichung an. Nach Bilabels Angaben handelte es sich um längere Texte von 16 und 17 Seiten. Leider ist bei den Wirren am Ende des Krieges nicht nur das Manuskript von Bilabels Veröffentlichung, sondern auch der eine der beiden genannten Texte selbst verschollen, und zwar jener von 16 Seiten, der « Michael zum Träger des Zaubers macht »; dieser Hinweis Bilabels ist vorläufig das einzige, was wir über die ganzen 16 Seiten Text wissen. Ich vermute, daß dieser Text die heute freie Inv. Nr. 1686 der Papyrussammlung getragen hat. Der andere der genannten Texte ist dagegen glücklicherweise noch vorhanden; er trägt heute die Inv. Nr. 1685. Aus diesem unveröffentlichen Texte, einer Sammlung von Zauberformularen, zitiere ich im Verlaufe dieses Aufsatzes einige Abschnitte; die vollständige Ausgabe hoffe ich zu gegebener Zeit vorlegen zu können.

selbst ein Urteil zu bilden. — Es ist nicht bekannt, wo die Stücke gefunden oder erworben wurden. Über die Herkunft von II gibt der faijumische Dialekt dieses Stückes grobe Auskunft. Aus dem saïdischen Dialekt von I läßt sich natürlich nichts entnehmen; falls aber auch dies Stück faijumischen Einfluß verraten sollte, wäre seine Herkunft gleichfalls grob bestimmt. — Ich beabsichtige hier keine umfassende Kommentierung, gebe vielmehr nur einige Hinweise und Erläuterungen [4].

I

Inv. Nr. 544 b. Pergament. Grösste Breite : 6.4 cm, Höhe : 8.1 cm. 7 Faltungen in waagerechter, 2 in senkrechter Richtung, und zwar wurde das Amulett zunächst in den waagerechten Falten zusammengelegt, dann wurden die beiden Enden des so entstandenen etwa 1 cm breiten Streifens nach innen zusammengeklappt. Damit ergab sich ein kleines Päckchen von etwa 2.5 × 1 cm, das vom Benutzer nach Ausweis des Textes « getragen », also irgendwie an seinem Körper befestigt werden mußte. Beschrieben ist die Fleischseite, die Haarseite trägt keinerlei Schrift. Geübte Hand. — Links oben eine leichte Beschädigung, durch die die Anfangsbuchstaben von Zeile 2 und 3 verloren gegangen sind. Durch fast die ganze Zeile 3 läuft ein waagerechter Spalt oder Riß (wohl infolge der Faltung); die obere und die untere Hälfte haben sich dann ein Stück weit deutlich gegeneinander verschoben, wodurch die Lesung sehr erschwert wird. Die Schrift ist teilweise recht blaß, vermutlich verblaßt und an manchen Stellen, besonders am Anfang, so gut wie ganz verschwunden. Auch unter der Quarzlampe, die auf der Papyrussamlung zur Verfügung steht, wird die Lesbarkeit nur teilweise verbessert. Die erste Zeile sitzt äusserst knapp unter dem oberen Rand, und man hat sogar den Eindruck, als fehlten teilweise die oberen Spitzen der Buchstaben. Ich glaube aber nicht, dass am Anfang Text verloren gegangen ist, bzw. entfernt wurde. Zu dieser Annahme führt m.E. die Zahl der Faltungen. Da die Zahl 7 sich bei fortschreiten-

[4] Einige nützliche Hinweise verdanke ich noch der Freundlichkeit von Herrn Prof. W. Till; ihm für seine stete Hilfsbereitschaft auch an dieser Stelle öffentlich meinen Dank auszusprechen fühle ich mich nach seinem inzwischen erfolgten Tod (3. September 1963) besonders verpflichtet.

dem Halbieren ergibt, scheint es mir sicher, daß das Amulett schon beim Falten die heutige Größe gehabt hat. Vielleicht hat der Schreiber nach der Fertigstellung den oberen Rand beschnitten. — Der Text ist im saïdischen Dialekt abgefaßt; einen gewissen faijumischen Einfluß könnte man in ⲁⲓⲁ (Z. 20), in ⲉⲥⲁ- für ⲛⲥⲁ- (Z. 15) und gegebenenfalls in ⲕⲁ- für ⲕⲟⲩ- (Z. 12) sehen. — Die sieben Vokale auf Zeile 5 und 9 sowie die Buchstaben ⲩⲱⲏⲗⲧⲥⲏⲗ auf Zeile 8 sind mit den bekannten « Brillenbuchstaben » geschrieben (die Linien der Buchstaben laufen nicht frei aus, sondern sind an den Enden mit kleinen Kreisen versehen).

ⲃⲁⲃⲟ̅ⲩ̅ⲭⲁ [Spuren (± 4)] ⲁⲕⲣⲁⲙⲁ
ⲭⲁ]ⲙⲁⲣⲓ ⲁⲃⲗⲁⲛⲁⲑⲁⲛⲁ [Spuren (3)
]⸢ ⸣ⲟ⸢ ⸣[Spuren (± 8)] ⲣⲁⲛⲕ̅ⲙ̅ⲉ
ⲇⲱ̅ⲙ̅ⲉ ⲇ̅ⲱ̅ⲙ̅ ⲇ̅ⲱ̅ ⲇ̅ ⲁⲗⲫⲁ ⲗⲉⲟⲛ
ⲫ̅ⲱ̅ⲛ̅ⲏ̅ ⲁ̅ⲛ̅ⲏ̅ⲣ ⲁⲉⲏⲓⲟⲩⲱ
ⲙⲓ̅ⲭ̅ⲁ̅ⲏ̅ⲗ ⲅⲁⲃⲣ̅ⲓ̅ⲏ̅ⲗ ϩⲣⲁⲫⲁⲏⲗ ⲏⲗ
ⲥⲟⲩⲣⲓⲏⲗ ⲍⲁⲣⲁⲑⲓⲏⲗ ⲍⲉⲇⲉⲕⲓ
ⲁⲛⲁⲏⲗ ⲩⲱⲏⲗ ⲧⲥⲏⲗ
ⲁⲉⲏⲓⲟⲩⲱ ϯⲥⲟⲡⲥ
ⲁⲩⲱ ϯⲡⲁⲣⲁⲕⲁⲗⲓ ⲙⲙⲟⲧ[ⲛ]
ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲧⲉⲉⲓⲛⲉ ⲉⲃⲟⲗ
ⲙⲡⲓⲁⲣⲟϣ ⲙⲛ ⲡⲓⲕⲁ ⲛ
ⲥⲁϩⲧⲉ ⲙⲛ ⲛⲓⲉⲣⲃⲟⲟⲛ[ⲉ]
ⲙⲛ ϯⲙⲁⲛⲓⲁ ⲙⲛ ⲡⲓ
ⲣⲓⲙⲉ ⲉⲥⲁⲃⲟⲗ ⲉ
ⲁϩⲙⲏⲧ ⲡϣⲏⲣⲉ
ⲙⲙⲁⲣⲓⲁⲙ ϩⲛ ⲧ
ⲉⲩⲛⲟⲩ ⲉⲧⲉϥⲛ[ⲁ]
ⲫⲟⲣⲓ ⲙⲙⲟⲧⲛ
ⲁ̅ⲓ̅ⲟ̅ ⲁ̅ⲓ̅ⲁ̅ ⲧⲁⲭⲏ
ⲧⲁⲭⲏ

Zur Lesung : **1.** ⲁⲕⲣⲁⲙⲁ unter der Quarzlampe mit Mühe zu erkennen. **2.** Das erste ⲁ von ⲭⲁⲙⲁⲣⲓ noch teilweise erhalten. Die drei letzten Buchstaben von *αβλαναθαναλβα*, von denen Spuren erhalten sind, konnte ich nicht sicher lesen; da genügend abweichende Formen dieses Palindroms

belegt sind [5], habe ich auf die Ergänzung verzichtet. **3.** Am Zeilenanfang vor dem ⲟ sind 2 bis 3 Buchstaben zerstört; nach dem ⲟ stand ⲁ oder ϫ. **4.** Ob der Strich über dem ⲁⲱ nur unabsichtlich bis über das folgende ⲁ gezogen ist, vermag ich nicht zu entscheiden. **6.** Das ⲏⲗ am Ende der Zeile gehört zum darunterstehenden ⲍⲉⲇⲉⲕⲓⲏⲗ, wo es wegen des Zeilenendes keinen Platz mehr fand. **8.** Die Trennung der Buchstaben ⲩⲱⲏⲗⲧⲥⲏⲗ in zwei Worte habe ich nur aufgrund des zweimal vorkommenden Elementes ⲏⲗ vorgenommen. **10.** Am Zeilenende Spuren, die aber auch unter der Quarzlampe nicht sicher als ⲛ zu erkennen sind. **13.** Am Zeilenende soeben noch Platz für das zu erwartende ⲉ; man glaubt Spuren zu erkennen, die aber auch unter der Quarzlampe nicht sicher zu deuten sind. **18.** ⲁ am Zeilenende unter der Quarzlampe deutlich.

Sprachliches : Das ⲉⲧⲉ nach ϫⲉⲕⲁⲥ, wie hier Zeile 11, in der Beschwörungsformel kommt auch sonst vor : in einem von Drescher veröffentlichten Text aus Kairoer Privatbesitz [6] (nach ⲱⲣⲕ) und zweimal in einem von Stegemann veröffentlichten Text der Wiener Sammlung [7] (nach ϯⲥⲟⲡⲥ ⲁⲩⲱ ϯⲡⲁⲣⲁⲕⲁⲗⲓ). Drescher meinte, dass ⲉⲧⲉ in seinem Text für ⲉⲧⲉⲧⲛⲉ stehe [8]. Stegemann dagegen interpretierte ⲉⲧⲉ als ⲉⲧⲁ, wie es in zwei anderen Wiener Texten vorkommt [9], und deutete alle diese Formen als ⲛⲧⲁ [10], also als *erste* Person Singular des Konjunktivs. Ich möchte meinen, dass jedenfalls dort, wo in der Beschwörung ⲉⲧⲉ steht, die gebräuchliche Formel gemeint ist : « ich beschwöre euch, dass *ihr* ... », und ich übersetze deshalb auch unseren Text so. Und weiterhin scheint es mir das plausibelste, mit Drescher in ⲉⲧⲉ eine Form für das Futur III ⲉⲧⲉⲧⲛⲉ zu sehen, das schliesslich die meistverwendete Konstruktion in dieser Formel ist [11]. — Ob die Demonstrativa ⲡⲓ, ϯ, ⲛⲓ (Zeile 12-14)

[5] Vgl. A. Kropp, *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, Brüssel 1930-1931, Bd. III, § 202.

[6] J. Drescher. *A Coptic Malediction* (in *Ann. serv. ant. Eg.* 48, 1948, S. 267-276) A 33 (S. 268).

[7] *W. Z.* XVII 4 und 12.

[8] *Ann. serv. ant. Eg.* 48, S. 271, Anm. 1.

[9] *W. Z.* XVIII 13 und XXVIII 5.

[10] Vgl. die verschiedenen Bemerkungen Stegemanns zu den zitierten Stellen.

[11] Die Verstümmelung der Verbalform nach ϫⲉⲕⲁⲥ in der Beschwörungsformel geht in anderen Texten noch viel weiter, bis zum völligen Verschwinden von Konjugationsbasis und Suffixpronomen, so zweimal in einem Pariser Text : E. Drioton, *Parchemin magique copte provenant d'Edfou* (in *Le Muséon* 59, 1946, S. 479-489), Zeile 18 (S. 482) und Z. 34 (S. 485), und dreimal in dem unveröffentlichten Heidelberger Text (Inv. Nr. 1685; s. o. Anm. 3), fol. 4r 25, 7v 5 und 24; während in dem Pariser Text daneben keine andere Konstruktion vorkommt, gebraucht der Heidelberger Text in dieser Formel auch noch andere Konstruktionen, die jedoch ausnahmslos nicht ganz korrekt und z. T. nicht

hier nur als bestimmter Artikel fungieren oder ihre ursprüngliche demonstrative Kraft noch bewahrt haben, muss ich offen lassen [12]. — Wenn man bei ⲓⲉⲣⲃⲟⲟⲛⲉ, entsprechend den parallel gebrauchten Ausdrücken, den Artikel ⲛⲓ annimmt, ist der Text hier nicht ganz korrekt. Vielleicht liegt einfach Haplographie vor. Vielleicht hat aber der Schreiber seine Vorlage schlecht gelesen. Es ist nämlich nicht zu übersehen, dass das koptische ⲓⲉⲣⲃⲟⲟⲛⲉ (wörtlich « böses Auge », in der Bedeutung « böser Blick ») weitaus häufiger im Singular als im Plural gebraucht wird. Nun weist unser Text auch jene Form des ⲡ auf, bei der die beiden Hasten — grob gesprochen — nach oben schräg zusammenlaufen. Sollte das ⲡ in der Vorlage unseres Textes die gleiche Form gehabt haben, so wäre leicht zu verstehen, wenn der Abschreiber einmal ⲡⲓ fälschlich als ⲛ gelesen hat, so dass im ursprünglichen Text der Singular « das böse Auge » statt des Plurals angenommen werden könnte; so wäre zugleich das Fehlen des einen ⲓ erklärt.

Übersetzung : Babucha... Akramachamari Ablanathana[lba?] ... rankme, Dome Dom Do D, Alpha Leon Phone Aner, a e ê i o y ô, Michael, Gabriel, Raphael, Suriel, Sarathiel, Sedekiel, Anael, Yoel, Tsel, a e ê i o y ô, ich bitte und rufe euch an (παρακαλεῖν), dass ihr herausbringt das kalte Fieber und das « kleine Feuer » und die bösen Augen und die Tollheit (μανία) und das Weinen aus Achmed, dem Sohn der Maria, in der Stunde, in der er euch tragen wird (φορεῖν). Auf, auf! Schnell (ταχύ), schnell (ταχύ)!

Hinweise und Erläuterungen : Die Alpha-Formel ist bekanntlich in koptischen Zaubertexten häufiger anzutreffen [13], und sie erscheint dabei zweimal, so wie in unserem Text, neben den Namen der sieben Erzengel [14]. Auf die Überlieferung der Erzengelnamen

sicher zu deuten sind; Drioton deutete das Verbum in dieser Konstruktion als Imperativ (a. a. O., S. 484 und 487).

[12] Eindeutige Demonstrativa kommen vor : Kropp, *Zaubertexte*, Bd. I, C 73 ff. mehrfach und 104 (ⲡⲉⲓ und ⲧⲉⲓ) und W. Till, *Koptische Kleinliteratur 1-4* (in *Zeitschr. äg. Spr.* 77, 1942, 101-111), S. 102 (ⲡⲉⲓϩⲙⲟⲙ). In einem faijumischen Text deutet Crum ⲡⲉϩⲉⲙⲙⲁⲙ als « dies Fieber », s. W. E. Crum, *La magie copte. Nouveaux textes* (in *Recueil d'études égyptol. déd. à la mém. de J.-Fr. Champollion = Bibl. de l'École des hautes études*, Sc. hist. et phil., 234, Paris 1922, S. 537-544), S. 543, ebenso Kropp, *Zaubertexte*, Bd. II, S. 63.

[13] *W. Z.* XVIII, XIX und XXVIII; vgl. auch Stegemanns Kommentar zu XIX 1 und XXVIII 10 mit Hinweisen auf zwei weitere Vorkommen.

[14] *W. Z.* XVIII und der unveröffentlichte Berliner Pap. 11347, der jedoch in Übersetzung bei Kropp, *Zaubertexte*, Bd. II, XXXIV zu finden ist; den koptischen Text des betreffenden Abschnittes hat Stegemann *W. Z.*, S. 39 mitgeteilt.

kann hier nicht eingegangen werden [15]; nur kurz eine Bemerkung zum Namen ⲍⲁⲣⲁⲑⲓⲏⲗ : dieser ist zweifelsohne identisch mit Salathiel, der in koptischen Zaubertexten mindestens zweimal belegt ist [16]. Der eine dieser Texte (P 11347) enthält den Namen Salathiel in einer Anrufung der sieben Erzengel, und diese Anrufung folgt hier unmittelbar auf die Alpha-Formel (hier als Namen der vier Lebewesen verwendet). Der Wechsel ⲗ - ⲣ ist im Koptischen nichts Ungewöhnliches [17].

Die Übel, deren Abwehr durch unser Amulett erreicht werden soll, scheinen mir besondere Aufmerksamkeit zu verdienen. Sie sind, soweit ich sehe, nur zum kleineren Teil aus anderen Texten bekannt. Gut belegt ist ⲁⲣⲟϣ, das man herkömmlicherweise als « kaltes Fieber » übersetzt (es steht häufig neben ϩⲙⲟⲙ, das dann als « heisses Fieber » übersetzt wird). Bisher nicht belegt ist m.W. das folgende ⲕⲁⲛⲥⲁϩⲧⲉ. Dieser Ausdruck enthält die wohl größte Schwierigkeit unseres Textes. Ich habe es als ⲕⲁ ⲛⲥⲁϩⲧⲉ aufgefasst und ganz buchstäblich als « kleines Feuer » übersetzt. Diese Übersetzung ist sprachlich an sich korrekt, sie erfordert keinerlei Verbesserung des überlieferten Textes; auffällig ist nur, daß wir dann gerade hier einen eindeutigen Faijumismus zu konstatieren haben. Unsicher bleibt aber in jedem Fall, ob es diese Bezeichnung eines Krankheitssymptoms wirklich gegeben hat und, wenn ja, was damit bezeichnet wurde. Zunächst zum Namen selbst : die Annahme einer Krankheitsbezeichnung « kleines Feuer » findet m.E. eine Stütze in P. Oxy. 924. In diesem Text, einem Amulett gegen Fieber, geht es um Schutz vor verschiedenen Fieberarten, darunter auch ἀπὸ τοῦ λεπτοῦ πυρε[τοῦ τοῦ τῆς κορυ]φῆς [18]. Mag es mit der Ergänzung « des Kopfes » stehen wie immer, ὁ λεπτὸς πυρετός

[15] Vgl. u. a. Stegemann, *W. Z.*, S. 36 f.; H. J. Polotsky, *Suriel der Trompeter*, in *Le Muséon* 49 (1936) 231-243; C. Detlef G. Müller, *Die Engellehre der koptischen Kirche*, Wiesbaden 1959, speziell S. 58-60.

[16] *P. Baden* V, Nr. 140 (S. 406) und Berlin P. 11347 (vgl. Anm. 14); die Erzengelnamen dieses unveröffentlichten Berliner Textes in der Orthographie des Originals bei Stegemann, *W. Z.*, S. 37. Bilabels Verweis (*P. Baden* V, S. 452) auf ein Vorkommen des Engels Salathiel im (latein.) Cod. Vindob. 3062 (übernommen von Müller, *Engellehre*, S. 244) basiert auf einem Mißverständnis, vgl. *Orientalia*, N. S. 4 (1935) 209 : es handelt sich um eine dem koptischen ⲥⲁⲑⲱⲉⲏⲗ (belegt *W. Z.* XX) entsprechende Form im Lateinischen.

[17] Vgl. etwa Crum, *Dict.* 134 a.

[18] Zeile 3-5, hier zitiert nach *P. G. M.* 5 a (Bd. II, S. 192).

ist jedenfalls ein sicher belegter Ausdruck, der eine überraschende Parallele zum « kleinen Feuer » darstellt. Wenn ich so — mit den nötigen Vorbehalten — die Existenz einer Fieberbezeichnung « kleines Feuer » annehmen möchte, so muß ich andererseits doch offen lassen, was damit gemeint sein könnte. Grenfell und Hunt übersetzten λεπτὸς πυρετός als « slight fever » [19], Wessely als « la fièvre phtisique (?) » [20] und Preisendanz als « durchdringende Fieberhitze des Kopfes » [21]. Ich möchte vermuten, daß — wie bei λεπτὸς πυρετός so bei ⲕⲁ ⲛⲥⲁϩⲧⲉ — in der Tat nicht einfach von « leichtem Fieber » die Rede ist, sondern daß eine spezielle Krankheitsbezeichnung vorliegt; doch vermag ich nicht auszumachen, welche. Es folgt der « böse Blick », mag der Schreiber nun wirklich den Plural « die bösen Augen » gemeint oder vielleicht seine Vorlage verlesen haben (s. o. den sprachlichen Kommentar). Ein anderes Vorkommen von μανία/ ⲙⲁⲛⲓⲁ ist mir weder aus griechischen noch aus koptischen Zaubertexten bekannt, und ich weiß auch nicht, welchen genauen Sinn das Wort hier hat; meine Übersetzung hat nur hypothetischen Wert. Im großen Pariser Zauberpapyrus kommt das Verb μαίνεσθαι in einem Liebeszauber vor [22]. Man wird aber nicht schon deshalb denselben Sinn auf unsere Stelle übertragen dürfen. Auch von ⲣⲓⲙⲉ = « Weinen » kenne ich kein anderes Vorkommen auf Amuletten. Wenn man es einfach im Sinn des griechischen κλαυθμός auffassen dürfte, könnte man darin auch allgemeiner « Ungemach » o.ä. sehen.

Die Erwähnung der « Stunde, in der ... (die entsprechende Handlung vollzogen wird) », ist in koptischen Beschwörungsformeln häufig [23]. Ihr eigentlicher Sinn wird natürlich sein : « sobald ... (die Handlung vollzogen wird) » [24]. Ich kenne aber nur eine Paral-

[19] *P. Oxy.*, Bd. IV, S. 290.

[20] *Patrol. Orient.* 18, S. 402.

[21] *P. G. M.*, Bd. II, S. 192.

[22] *P. G. M.* IV 2756 (Bd. I, S. 160).

[23] Allerdings steht sie gewöhnlich am Anfang der Beschwörungsformel, nicht, wie hier, am Ende.

[24] Vgl. Drescher, *Ann. serv. ant. Eg.* 48 (1948) 271; Drescher (ebd., Anm. 7) macht darauf aufmerksam, daß neben dieser auf die Zeit bezüglichen Formel eine andere, der Art und Weise, steht; jene sei charakteristisch für die koptischen, diese für die griechischen Zaubertexte. Genau genommen bringen die beiden Formen natürlich verschiedene Nuancen zum Ausdruck. Die Formel der Art und Weise wird letztlich Analogiezauber meinen. Drescher führt kein Beispiel an, doch kann er, soweit ich sehe, nur Formeln wie die folgende meinen :

lele, in der dabei vom « Tragen » des Amuletts die Rede ist. In dem eingangs erwähnten unveröffentlichten Heidelberger Zauberbüchlein heißt es einmal : ϩⲉⲛ ⲧⲉⲩⲛⲟⲩ ϣⲁϩϩ ⲫⲱⲣⲓ : ⲡⲉⲕⲥⲩ = « in der Stunde, in der N.N. dein Bild (ζῴδιον) trägt (φορεῖν) »[25]. Wenn es auf unserem Amulett schließlich heißt, daß der Kranke « euch trägt », so zeigt der zuletzt zitierte Text, daß hier verschiedene Formulierungen vorkommen : es kann stattdessen das « Bild » genannt sein, womit die bekannten Dämonendarstellungen der Zaubertexte gemeint sein müssen. Unser Amulett konnte natürlich das Bild nicht nennen, da es gar keine figürlichen Darstellungen der beschworenen Geister aufweist. Aber auch wo diese Darstellungen vermutlich vorhanden waren, werden die Bilder als die Dämonen selbst angesprochen. So übersetzt und deutet Bilabel wohl zu Recht die Worte ϩⲉⲛ ⲧⲉⲩⲛⲟⲩ ⲛϣⲁⲓⲧⲱⲙⲉⲥ ⲙⲁⲕ eines Heidelberger Zauberformulars als « in dieser Stunde, in der ich dich (d.h. dein Bild) begrabe »[26]. Wenn man die Pronomina « dich » und « euch » auf den Amuletten, die gar keine Bilder tragen, so streng ausdeuten will, so kann man nur an die Namen der Dämonen denken, insofern diese auf dem Amulett schriftlich festgehalten sind. Im Grunde genommen ist es natürlich allein das Amulett, das man « tragen », « nehmen »[27] oder « vergraben » kann. Die verschiedenen Formulierungen zeigen recht deutlich, wie konkret in der Vorstellung jener Menschen die beschworenen Dämonen mit dem Amulett verbunden waren, auf dem sie bildlich dargestellt waren oder auf dem ihre Namen niedergeschrieben waren.

ὡς ἐγώ σε κατακάω ..., οὕτω ἧς φιλῶ, τῆς δεῖνα, κατάκαυσον τὸν ἐγκέφαλον, ἔκκαυσον ... (*P. G. M.* IV 1540-1543 [Bd. I]; Liebeszauber). Ausnahmsweise kommt diese Formel — darauf wollte ich vor allem hinweisen — auch im Koptischen vor, s. P. C. Smither, *A Coptic Love-Charm*, in *Journ. Eg. Arch.* 25 (1939) 173-174, wo es heißt : ϯⲧⲁⲣⲕⲟ ⲙⲟⲕ ... ϫⲉ ⲛⲧϩⲉ ⲛϣⲁⲓϥⲉⲓ ⲙⲟⲕ ⲧⲁⲧⲁϩⲕ ϩⲓⲣⲛ ⲡⲣⲟ ⲙⲛ ⲧⲉϩⲓⲏⲙⲟϣⲉ ⲙⲫⲗⲟ ⲡϣⲉ ⲛⲙⲁⲩⲣⲉ ⲉⲕⲉϥⲓ ⲙⲡⲉϥϩⲏⲧ ⲡⲉϥⲛⲟⲩⲥ ⲉⲕⲉⲣ ϫⲟⲉⲓⲥ ⲉⲡⲉϥⲥⲱⲙⲁ ⲧⲏⲣϥ (Z. 4-9; S. 173) = « Ich beschwöre dich ..., daß du so, wie ich dich nehme (und) an die Tür und den Weg des Phlo, des Sohnes der Maure, lege, sein Herz (und) seinen Geist (νοῦς) nimmst (und) seinen ganzen Körper (σῶμα) beherrschst »; man beachte, daß auch hier in beiden Satzgliedern das gleiche Verbum ϥⲓ steht.

25 P. Heidelb. 1685 (s. o. Anm. 3), fol. 5v 8 f.; auf die sprachlichen Unregelmäßigkeiten braucht hier nicht eingegangen zu werden.

26 *P. Baden* V, Nr. 140, Z. 4-6 (S. 405 und 407); statt « *dieser* Stunde » heißt es jedoch nur einfach « der Stunde », und statt « begraben » würde man wohl besser « vergraben » sagen.

27 S. o. Anm. 24.



P. Heid. 544 b (vergrößert).



P. Heid. 564 a (vergrößert).

II

Inv. Nr. 564 a. Pergament. Stark beschädigt, heute aus 5 Bruchstücken bestehend; bei der heutigen Zusammensetzung ergibt sich eine Breite von 10.2 cm und eine Höhe von 6.3 cm; die ursprünglichen Maße können nur unwesentlich größer gewesen sein. 4 waagerechte Faltungen, senkrechte Faltungen nicht mehr mit Sicherheit auszumachen, doch war das Stück aller Wahrscheinlichkeit nach wie das vorige zu einem kleinen Päckchen zusammengefaltet. Beschrieben scheint die Fleischseite, Rückseite unbeschrieben. Geübte Hand; einige Ligaturen. Die Schrift ist, soweit überhaupt erhalten, fast überall gut zu lesen; wo nicht, hat auch die Quarzlampe die Lesbarkeit nicht verbessert. Faijumischer Dialekt. Am Anfang des Textes, die Höhe von 2 Zeilen einnehmend, ein auf magischen Texten häufig vorkommendes Zeichen : 4 Gerade kreuzen sich derart, daß sie eine Art achtstrahligen Stern bilden; die Enden sind jeweils mit einem kleinen Kreis besetzt. Am Schluss siebenmal das sogenannte Pentalpha oder Pentagramm.

(Asteriskus) ⲁⲛⲁⲛⲓⲁⲥ [ⲁ⁎]ⲁⲣⲓⲁⲥ ⲙⲓⲥⲁⲏⲗ ⲥⲉ⁎ⲣⲁⲕ
ⲉⲙⲓⲥⲁⲕ ⌞ⲁ⌟ⲃⲇⲉⲛⲁⲅⲱ ⲑⲁⲗⲗⲗ ⲉⲙ⌞⁎⌟
ⲗⲁⲗ ⲃ⌜⁎ⲕ⁎⌝[(2?) ϯⲧ]ⲁⲗⲕⲁ [ⲙ]ⲁⲧⲉⲛ ⲛ[ⲛⲉ
ⲧⲉⲛⲗⲉⲛ ⲙⲉ ⲛ[ⲉⲧ]ⲉⲛϭⲁⲙ ⲛⲑ[ⲏ] ⲛⲧⲁⲧⲛⲉ
ⲱϣⲉⲙ ⲛⲕ[ⲁⲙ]ⲓⲛⲟⲥ ⲛⲕ[ⲗⲱ]ⲙ ⲛⲁⲃ[
⌞ⲭⲱⲇⲱ⌟ⲛⲱ⌞ⲥⲱⲣ⌟ [ⲉⲧ]⌞ⲣⲉⲧ⌟ⲛ⌞ⲉ⌟ⲱ⌞ϣⲉ⌟ⲙ ⲉϩ[Spuren
[ⲛⲓⲃⲓ] ⌜ⲙⲉ⌝ⲛ ⌜ ⌝[ ] ⌜ⲛⲓ⌝ⲃⲓ ⲙⲉⲛ ⲱϭⲉⲃ ⲛⲓⲃⲓ
[ⲙ]ⲉⲛ ⲁⲥⲓⲕ ⲛⲓ[ⲃⲓ] ⲉⲑⲉ ϯⲱⲙⲁ ⲛⲡⲁⲧⲣⲓ
ⲕⲟⲩ ⲡⲭⲏ ⲙ[ ]ⲁⲕⲟⲩ⁎ ⲭⲏ ⌞ⲉ⌟⌞ⲥ⌟ⲱⲏ ⲭⲏ ⲛ
ⲁⲇⲁⲙ ⲁⲓⲁ ⲁⲓⲁ ⲧⲁⲭⲏ ⁎ⲁⲭⲏ
(Pentalpha, 7 ×)

Zur Lesung : 1. Der zweite Buchstabe in « Azarias » lässt sich nicht rekonstruieren, da die Kopten sowohl ⲍ wie ⲥ schreiben. Der dritte Buchstabe in « Sedrach » ist recht eigenartig; die Kopten schreiben gewöhnlich ⲇ oder ⲧ, doch kann ich weder das eine noch das andere von beiden darin erkennen. 2. Vom letzten Buchstaben der Zeile ist nur noch die obere Spitze erhalten; sie lässt zunächst an ein ⲓ denken, doch scheint mir auch ⲗ oder ⲉ nicht ausgeschlossen. 3. In dem Buchstaben nach dem ⲃ kann man meiner Meinung nach sowohl ein ⲱ wie ein ⲗ sehen; das folgende ⲕ ist sicher; der dann folgende Buchstabe kann kaum etwas anderes

als ⲱ sein. 5. Von ⲁⲱ in ⲕⲁⲱⲙ sind deutliche Reste erhalten; die Buchstaben sind sicher. Nach ⲛⲁⲃ ist noch ein Bogen erhalten, der mir eher von einem ⲱ zu stammen scheint, vielleicht aber auch Rest eines ⲟ (damit auch ⲟⲩ) sein könnte. 6. In ⲉⲧⲣⲉⲧⲛⲉ sind die vier letzten Buchstaben sicher; nicht ganz sicher ist das ⲣ, doch ist ein ⲧ hier ausgeschlossen. Am Zeilenende sind nach dem ϩ nur noch ganz undeutliche Spuren erhalten, ausserdem hat das Pergament ein Loch; man erwartet an dieser Stelle ϩⲙⲁⲙ oder das stammverwandte und bedeutungsgleiche ϩⲉ(ⲓ)ⲙⲓ, und ich übersetze entsprechend; die Spuren lassen eher an ersteres denken, sind aber nicht deutlich genug für eine sichere Entscheidung zwischen den beiden Wörtern. 7. Von dem Substantiv nach dem ersten ⲙⲉⲛ sind am Anfang noch beachtliche Zeichenreste erhalten (2 Buchstaben?), die ich aber leider nicht zu deuten vermochte; das ganze Wort wird aus vier (vielleicht fünf) Buchstaben bestanden haben. 9. Im ersten ϫⲏ scheint das ϫ aus einem nicht mehr zu erkennenden anderen Buchstaben verbessert. Der folgende Buchstabe ist zwar gut erhalten, ich bin aber nicht ganz sicher, ob es sich wirklich um ein ⲙ handelt; vielleicht ist es ein ⲛ. Am Anfang des dann folgenden Namens sind wohl drei Buchstaben verloren gegangen; vom zweiten ist eine lange, unter die Linie reichende Hasta erhalten. Das Zeichen am Ende dieses Namens (nach]ⲁⲕⲟⲩ) ist mir unverständlich; es handelt sich um eine mit einem leichten Bogen von links beginnende Hasta, die weit unter die Linie reicht; dass es ein ⲓ sein soll, möchte ich kaum annehmen; eher möchte ich an einen Trenner denken. Das ⲉ nach dem folgenden ϫⲏ ist nicht ganz sicher. Nach dem letzten ϫⲏ ist das ⲛ derart in einer Ligatur mit dem vorhergehenden ⲏ zusammengeschrieben, dass die rechte Hasta des ⲏ zugleich als die linke des ⲛ dient. An sich macht das auf das ⲏ folgende Zeichen zunächst den Eindruck eines ⲩ. Doch sind die beiden übrigen ⲩ unseres Textes (beide auf derselben Zeile) ganz anders geschrieben, und ausserdem erwartet man zwischen ϫⲏ und ⲁⲁⲁⲙ nichts anderes als ⲛ. Ich möchte deshalb annehmen, dass die oben beschriebene Ligatur in einem etwas verblassten Zustand vorliegt[28]. 10. Der erste Buchstabe im zweiten ⲧⲁϫⲏ ist wiederum sehr eigenartig : er sieht aus wie ein koptisches ϭ oder ein griechisches Minuskel-σ; ausserdem ist das folgende ⲁ in der Ligatur nur sehr flüchtig angedeutet. Eine solche Schreibung für ⲧ (oder ⲧⲁ?) ist mir sonst nicht bekannt. Natürlich kommen selbst in solchen Formeln Fehler vor; so hat ein Heidelberger Text tatsächlich ϫⲁϫⲏ ⲧⲁϫⲏ[29].

28 Ein anderes Beispiel für diese Ligatur dürfte *B.K.U* I 24.8 (S. 23) sein; dort steht diese Ligatur (gleichfalls in ϣⲏ ⲡ !) im autographierten Text; obwohl ich das Original nicht vergleichen konnte, halte ich es für völlig ausgeschlossen, daß der Bearbeiter Erman eine solche Form gewählt hätte, wenn sie nicht deutlich im Original zu erkennen gewesen wäre.

29 *P. Baden* V, Nr. 132 (S. 380).

Sprachliches : Auffällig ist in Zeile 2 das ⲉ vor mit ⲙ beginnenden Namen in zwei Fällen. — ⲛⲧⲁⲧⲛⲉ in Zeile 4 steht für ⲛⲧⲁⲧⲉⲧⲉⲛ; solche Formen kommen häufiger vor; in dem Paralleltext, den ich weiter unten anführen werde, heisst es gleichfalls ⲧⲁⲧⲉⲛ (anlautendes ⲛ vor ⲧ fällt in diesem Text oft weg). — Vor ⲕⲁⲙⲓⲛⲟⲥ (Zeile 5) wäre in korrekter Sprache der Artikel zu erwarten; ebenso müsste vor Nabuchodonosor das ⲛ des Genetivs stehen (durch Haplographie ausgefallen?). — In Zeile 6 habe ich den kausativen Infinitiv ⲉⲧⲣⲉⲧⲛⲉ (für ⲉⲧⲣⲉⲧⲉⲛ) angenommen, da mir die erhaltenen Buchstabenreste zu keiner anderen Form zu passen scheinen, die an dieser Stelle in Betracht kommen könnte. Der kausative Infinitiv nach ⲧⲁⲣⲕⲟ ist ausserhalb der Beschwörungsformel durchaus nichts Ungewöhnliches, in Zaubertexten ist mir dagegen nur noch ein weiteres Vorkommen bekannt[30]. — Das ⲉ nach ⲱϣⲉⲙ ist wohl nicht die Präsposition ⲉ (ⲉⲣⲟ⸗, faij. ⲉⲗⲁ⸗), sondern das Akkusativzeichen ⲛ, das ja gerade in faijumischen Texten gern als ⲉ erscheint. — Zeile 9 : Dass ϣⲏ, wo es feminin ist, mit dem femininen Artikel ⲧ zusammen als ϫⲏ geschrieben wird, ist korrekt und durchaus gebräuchlich. Ungewöhnlich und im Grunde genommen nicht korrekt ist es dagegen, wenn hier diese Kombination als maskulines Wort für « Sohn » gebraucht wird und den maskulinen Artikel ⲡ erhält. — Das ⲉ vor ⲥⲱⲏ fasse ich als Genitivzeichen (gewöhnlich : ⲛ) auf.

Übersetzung : Ananias, Azarias, Misael, Sedrach, Misach, Abdenago, Thalal, M.lal, B.k.., ich beschwöre euch bei euren Namen und euren Kräften, wie ihr den Feuer-Ofen (κάμινος) des Nabuchodonosor gelöscht habt, jedes heisse Fieber und jedes ...... und jedes kalte Fieber und jedes periodische (?) Fieber zu löschen, das in dem Leib (σῶμα) des Patriku ist, des Sohnes der ...aku(i?), der Tochter der Zoe (= Eva), der Tochter Adams. Auf, auf! Schnell (ταχύ), schnell (ταχύ)!

Wir haben in diesem Text also einen weiteren Beleg für die gut bezeugte Sitte, gerade die drei Jünglinge im Feuerofen gegen Fieber anzurufen. Diese Sitte bestand schon im Judentum und hat auch im Talmud ihren Niederschlag gefunden[31]. Was die koptischen Texte betrifft, in denen die babylonischen Jünglinge gegen Fieber angerufen werden, so sind die Fundorte der bis 1942 bekannten Zeugen von Till zusammengestellt worden[32]. Seitdem hat

30 *B.K.U.* I 6.16 (S. 7); außerdem kommt er einmal nach ⲡⲁⲣⲁⲕⲁⲗⲉⲓ vor : Pleyte-Boeser, *Manuscrits coptes du Musée d'antiquités des Pays-Bas à Leide*, Leiden 1897, Ms. d'Anastasy N°. 9, fol. 1v 22 (S. 444).

31 Babyl. Talmud, Schabbath 6.9 (67 a); die drei Jünglinge werden hier nicht selbst angerufen, sondern man beruft sich auf das Geschehen im Feuerofen.

32 *Zeitschr. äg. Spr.* 77 (1942) 102.

Jernstedt einen weiteren Text aus der Leningrader Eremitage veröffentlicht[33]. Schließlich ist mir ein letzter Text aus dem unveröffentlichten Heidelberger Zauberbüchlein bekannt[34]. Diesen Text möchte ich hier im vollen Wortlaut mitteilen, da er die engste Parallele zu unserem Amulett bildet :

ⲤⲀⲂⲀⲰⲐ : ⲠⲀⲚⲦⲰⲢ : ϯⲦⲈⲢⲔⲀ ⲘⲘⲀⲔ ⲘⲠⲞ
ⲞⲨ : ⲚⲈⲦⲈⲚⲢⲀⲚ ⲘⲚ ⲦⲈⲚϬⲀⲘ : ⲘⲚ ⲈⲦⲈⲚ
ⲪⲨⲢⲒⲰⲚ : ⲘⲚ ⲚⲈⲦⲈⲚⲦⲰⲠⲞⲤ : ⲈⲦⲈⲚϢⲞⲞⲠ
ⲈⲚϨⲎⲦⲞⲨ ⲘⲈ ⲐⲎ ⲦⲀⲦⲈⲚⲰϢⲘ ⲈⲠⲔⲰϨ
Ⲧ ⲦⲈ ⲚⲢⲰ ⲤⲀⲦⲈ : ⲚⲀⲂⲞⲨⲬⲰⲦⲰⲚ : Ⲱ
ⲤⲰⲢ : ⲠⲈⲢⲞ : ⲂⲀⲂⲒⲖⲰⲚ : ϨⲈⲚ ⲦⲈⲚϬⲀⲘ :
ⲘⲒⲬⲀⲎⲖ ⲠⲀⲢⲬⲎⲀⲄⲄⲈⲖⲰⲤ : ϪⲈⲔⲀⲤ :
ⲦⲈⲦⲈⲚⲰϢⲘ ⲈϢⲈⲘ · ⲠⲔⲰϨⲦ ⲘⲈ ⲦⲈⲨ :
ϨⲈⲘ : ϨⲈⲚ ϨϨ : ⲀⲒⲰ ⲦⲀⲬⲎ ⲀⲚⲀⲚⲒⲀⲤ
ⲀⲌⲀⲢⲒⲀⲤ : ⲘⲒⲤⲀⲎⲖ : ⲤⲈⲦⲢⲀⲔ : ⲘⲒⲤⲀⲔ
ⲀⲂⲦⲈⲚⲀⲔⲰ : ⲖⲀⲖ · ⲂⲞⲨⲖⲀⲖ : ⲘⲞⲨⲖⲀⲖ[35]

Auch dies Formular des Heidelberger Textes zeigt wieder eine recht verwilderte Sprache. Auf Einzelheiten brauche ich aber in diesem Zusammenhang nicht einzugehen. Wie ich den Text auffasse, ist aus der folgenden Übersetzung zu ersehen. Ich behaupte damit nicht, schon alle Schwierigkeiten zufriedenstellend gelöst zu haben. Hier also die Übersetzung :

Sabaoth Pantokrator (παντοκράτωρ), ich beschwöre dich *(sic)* heute bei euren *(sic)* Namen und euren Kräften und euren Amuletten (φυλακτήριον) und euren Orten (τόπος), an denen ihr seid, dass ihr löscht, wie ihr das Feuer der Feuer-Ofens des Nabuchodonosor, des Königs von Babylon, in der Kraft des Erzengels (ἀρχάγγελος) Michael gelöscht habt; löscht das

[33] P. B. Ernštedt, *Koptskie teksty Gosudarstvennogo Ėrmitaža*, Moskau-Leningrad 1959, Nr. 65.

[34] P. Heidelb. 1685 (s. o. Anm. 3), fol. 9v.

[35] Im Text folgt noch eine ganze Reihe weiterer Zaubernamen, die ich hier nicht wiedergebe.

Feuer[36] und den Wind[37] und das Fieber in N.N.! Auf! Schnell (ταχύ)! Ananias, Azarias, Misael, Sedrach, Misach, Abdenago, Lal, Bulal, Mulal.

Auch die beiden neuen koptischen Anrufungen der babylonischen Jünglinge gegen Fieber zeigen also, wie die bisher bekannten, nach der Nennung ihrer hebräischen und babylonischen Namen jene charakteristischen Lautkomplexe, für die es m.W. bis heute keine Erklärung gibt. Die Formen variieren zwar in den verschiedenen Texten, z.T. sogar beträchtlich, doch ist ihre Zusammengehörigkeit dennoch unmittelbar deutlich. Die damals bekannten Formen hat seinerzeit Till zusammengestellt und verglichen[38]. Ausser den hier veröffentlichten Heidelberger Texten ist inzwischen nur noch der schon genannte Leningrader Text hinzugekommen[39], der jedoch leider stark zerstört ist und nur noch das erste Element erkennen lässt; es lautet hier : · ⲖⲀⲖ · (dann ist der Text zerstört). Eine Verbreitung dieser eigenartigen Namenserweiterungen über den koptischen Bereich hinaus ist mir nicht bekannt. Ich möchte hier aber auf einen unlängst veröffentlichten äthiopischen Text hinweisen, der vielleicht in gewissem Zusammenhang mit jener koptischen Sitte zu sehen ist. In einem grösseren Zauberbuch findet sich folgende Anrufung : « Michael und Gabriel, Seraphim und Cherubim, Afnin und Raguel und Sakuel (ሰቁኤል), Kerubaj! Ananias und Azarias und Misael sind aus dem Feuerofen gerettet worden[40]. El Elel El Elelel El Elel Elel Elel aaaaaaaaa

[36] Ob ⲕⲱϩⲧ = « Feuer » auch sonst als Fieberbezeichnung belegt ist, kann ich nicht sagen. Hier ist wohl überhaupt die schwierigste Stelle des ganzen Abschnittes. Ich habe ⲉϣⲉⲙ ⲡⲕⲱϩⲧ nur deshalb als « löscht das Feuer » aufgefaßt, weil man so diesen Worten einen Sinn geben kann, ohne eine Emendation vornehmen zu müssen. Die Beschwörungsformel wird dadurch aber sehr schwerfällig, und sie ist in dieser Form, soweit ich sehe, ohne Parallele. Lieber würde ich in ϣⲉⲙ ⲡⲕⲱϩⲧ eine Fieber- oder sonstige Krankheitsbezeichnung sehen; dann könnte man die Beschwörungsformel in der gewohnten Weise übersetzen : « ich beschöre euch, wie ihr ... gelöscht habt, das ϣⲉⲙ ⲡⲕⲱϩⲧ ... zu löschen ». Aber was sollte ϣⲉⲙ ⲡⲕⲱϩⲧ bedeuten? Ich könnte wiederum nur an « kleines Feuer » denken, scheue mich aber, jetzt auch noch gleich einen zweiten koptischen Ausdruck dieser Bedeutung zu postulieren.

[37] « Wind » (ⲧⲏⲩ) als Krankheitsbezeichnung kommt mehrfach in den Wiener Zaubertexten vor, vgl. *W. Z.* XVII 6 (nach der verbesserten Lesung *Le Muséon* 51, 1938, S. 87), XVIII 13 und XXVIII 6.

[38] *Zeitschr. äg. Spr.* 77 (1942) 103 f.

[39] S. o. Anm. 33.

[40] Der Text hat hier ደኃኑ ። Ich sehe darin ደኅኑ ። = « sie sind gerettet worden ». Der Herausgeber übersetzt dagegen « rettet! » (was አድኅኑ ። voraus-

aaaaa und alle Engel, die durch die Stimme des Erzengels Michael gerufen werden »[41]. An sich bedarf das Vorkommen des wiederholten Elementes *El* natürlich keiner Erklärung. *El* dient ja überall in zahllosen Kombinationen zur Bildung der verschiedensten Zaubernamen und kommt bei den Kopten auch allein in mehrfacher (regulär : siebenfacher) Wiederholung vor[42]. Es ist aber in etwa auffällig, wenn es hier zusammen mit den Namen der drei Jünglinge vorkommt und diese wieder im Koptischen jene genannten Lautkomplexe mit sich führen, die durchweg auf *l* auslauten.

Nun noch einige Bemerkungen zu unserem Amulett : ⲱϭⲃ ist mir bisher als Fieberbezeichnung nicht begegnet. Das Wort wechselt aber sonst im Koptischen mit dem bedeutungsgleichen ⲁⲣⲟϣ[43], und ich habe es deshalb wie dieses aufgefaßt und traditionsgemäß als « kaltes Fieber » übersetzt. Die genaue Bedeutung von ⲁⲥⲓⲕ scheint nicht bekannt zu sein[44]. Im Zusammenhang mit der so bezeichneten Krankheit scheint aber auch von periodischem Auftreten die Rede zu sein[45]. Nur um in der Übersetzung diese Fieberbezeichnung von den übrigen unterscheiden zu können, habe ich ihr deshalb — ganz hypothetisch — die nähere Bestimmung « periodisch » hinzugesetzt.

Besonders interessant dürfte die Namenreihe am Schluß des Amuletts sein, und zwar wegen der Nennung von Adam und Eva als Vorfahren des Amulettträgers. Insofern unser Amulett beide Stammeltern mit Namen nennt, ist es — soweit ich sehe — bisher ohne Parallele unter den koptischen Zaubertexten. Es gibt zwar weitere Amulette, die Eva nennen, doch scheint man bisher nicht erkannt zu haben, daß damit der Name der Stammutter gemeint ist. Leider sind diese Texte sehr wenig zahlreich, und das wird der

setzen würde) und schließt die Namen der drei Jünglinge noch als Vokative an die vorhergehenden Namen an.

41 St. Strelcyn, *Prières magiques éthiopiennes pour délier les charmes* (*maftəḥe sərāy*) (*Rocznik Orient.* 18), Warschau 1955, S. 254 ff. Die zuerst stehenden Lautkomplexe setzen sich ausschließlich aus dem Element ኤል zusammen; ich habe das Alif der Einfachheit halber in der Transkription weggelassen; desgleichen bei den folgenden fünfzehn a.

42 Vgl. etwa W. E. Crum, *Eine Verfluchung* (in *Zeitschr. äg. Spr.* 34, 1896, S. 85-89), S. 87; *W.Z.* XL mit Stegemanns Bemerkungen dazu, S. 60.

43 Vgl. Crum, *Dict.* 540 a.

44 Vgl. W. Till, *Die Arzneikunde der Kopten*, Berlin 1951, S. 40.

45 Vgl. Crum, *Dict.* 18 a.

Grund sein, daß man ihren Sinn bisher nicht erkannt hat. Denn erst aus der Parallelität der Texte wird deutlich, was wirklich gemeint ist. Außer dem hier veröffentlichten Amulett sind es nur zwei weitere Texte, gleichfalls Amulette für bestimmte Personen, nicht nur Formulare. Als erster der hierher gehörenden Texte wurde ein in London befindliches Amulett veröffentlicht, das für eine ⲅⲁⲃⲣⲏⲗⲏⲁ ϫⲏ ⲛⲭⲁⲣⲁ ϫⲏ ⲛⲍⲱⲏ geschrieben ist[46]. Der Herausgeber vermutete, daß die Namenreihe den Namen der Kranken, den ihrer Mutter und den ihrer Großmutter aufführt[47]. Solange keine weiteren Texte bekannt waren, hätte man kaum auf eine andere Deutung kommen können. Als nächster wurde ein Wiener Text bekannt[48], der nach Tills verbesserter Lesung[49] für einen ⲙⲓⲛⲁ ⲡϣⲉ ⲛⲉⲩⲡⲣⲉⲡⲓ ⲡϣⲉ ⲛⲥⲟⲏ geschrieben ist, was nach Tills Auffassung heißt : « Mena, der Sohn des Euprepios (und) der Zoe (= Eva) ». Till scheint also in ⲉⲩⲡⲣⲉⲡⲓ den Vater und in ⲥⲟⲏ die Mutter des Mena gesehen zu haben[50]. Auch bei Betrachtung dieses Textes konnte man zunächst — wie ich gern zugebe — kaum auf die Idee kommen, daß mit ⲥⲟⲏ jemand anders gemeint sein könnte als die Mutter (so Till-Stegemann) oder vielleicht noch die Großmutter des Amulettträgers.

Anders wird die Lage mit dem dritten Text, dem hier veröffentlichten Heidelberger Amulett für « Patriku, den Sohn der ...aku(i?), der Tochter der Zoe (= Eva), der Tochter Adams ». Um die drei genannten Texte recht beurteilen zu können, muß man einen weiteren Tatbestand in Rechnung ziehen : die Nennung der Namen auf den koptischen Amuletten geschieht in der weitaus grösseren Zahl der Fälle so, daß dem Namen der zaubernden oder bezauberten Person *nur* die einfache Filiation hinzugefügt wird, d.h. daß nur die Mutter (ganz ausnahmsweise der Vater[51]) genannt wird. Es gibt nur ganz wenige Texte, in denen über die einfache Filiation

46 Crum, *Magie* (s. o. Anm. 12), S. 543.

47 Ebd., Anm. 4 : Noms, à ce que je crois, de la malade, de sa mère et de sa grand'mère.

48 *W.Z.* XXV.

49 W. Till, *Zu den Wiener koptischen Zaubertexten* (in *Orientalia* N. S. 4, 1935, 195-221), S. 210; Stegemann stimmte Tills Lesung und Deutung allerdings nur mit Vorbehalt zu (ebd.).

50 In einer von Till a. a. O. abgedruckten Bemerkung Stegemanns wird die « Nennung des Vaters u n d der Mutter » ausdrücklich als auffällig bezeichnet.

51 Darauf gehe ich weiter unten noch ausführlicher ein.

hinaus ein dritter oder vierter Name genannt ist. Und dies sind — wenn ich nichts übersehen habe — eben jene drei Texte, von denen zuletzt die Rede war. Wo also über die einfache Filiation hinaus ein dritter Name erscheint, ist es in allen bisher bekannten drei Fällen der Name der Zoe. Nun ist zwar Zoe ein durchaus gebräuchlicher Frauenname bei den Kopten. Aber selbst wenn Zoe ein noch so häufiger Name gewesen wäre, könnte das nie die frappierende Tatsache erklären, daß überall dort, wo über die einfache Filiation hinaus ein drittes Glied genannt wird, dies dritte Glied « Tochter (bzw. Sohn) der Zoe » lautet. Es wäre ein völlig unerklärlicher Zufall, wenn gerade in diesen Fällen immer eine Frau namens Zoe im Spiel gewesen wäre. Nun ist Zoe bei den Kopten auch eine geläufige Bezeichnung der biblischen Eva [52]. Die auffällige Tatsache, daß in der weitergeführten Filiation immer Zoe erscheint, findet meiner Meinung nach nur in der Annahme eine Erklärung, daß diese Filiationsangaben — unter Überspringung der Zwischenglieder — bis zur Stammutter Eva geführt sind. Eine glänzende Bestätigung dieser Vermutung bringt die weitere Tatsache, daß in dem einzig bekannten Fall, in dem noch ein vierter Name genannt ist — eben auf unserem Heidelberger Amulett —, dies der Name Adams ist [53]. So führt also ein Vergleich des Heidelberger Amuletts

52 Diese Behauptung bedarf an sich keines Beweises; die Tatsache wird jedem Kenner koptischer Texte geläufig sein. Vielleicht wirkt aber anderswo noch die gegenteilige Behauptung Trojes nach : « Ohne die erklärende Formel « Mutter aller Lebendigen » scheint der Beiname Ζωή als solcher keine Geltung gehabt zu haben. Zum eigentlichen Namen ist das Wort Ζωή nicht geworden. [Die Verfasserin denkt hier nur an einen Namen für die biblische Eva, nicht an Ζωή als Frauenname bei den Kopten (vgl. S. 98, Anm. 1).] Niemals, auch in Begleitung Adams nicht, findet sich wie in El Bagaûât das Wort Ζωή an Stelle von Eva. » (L[uise] TROJE, *'Αδάμ und Ζωή. Eine Szene der altchristlichen Kunst in ihrem religionsgeschichtlichen Zusammenhang. = Sitzungsber. der Heidelb. Ak. der Wiss.*, Philos.-hist. Kl., Jg. 1916, 17. Abh., S. 73). Diese Behauptung ist absolut unrichtig. Nur als ein Beispiel führe ich dagegen die gerade in den Zaubertexten häufige Formel « das ganze Geschlecht Adams und alle Kinder Zoes » an; Fundorte derartiger Stellen wiederum zusammengestellt von TILL, *Zeitschr. äg. Spr.* 77 (1942) 105; ergänzend wäre hinzuweisen auf *P. Baden* V, Nr. 123. 73 f. und 139. 39 ff.; weitere Vorkommen sind mir aus unveröffentlichten Texten bekannt.

53 Natürlich ist Adam auch Männername bei den Kopten; vgl. die Belege in der *Prosopographie von Ägypten, IV. Die Kopten* von G. HEUSER (*Quellen und Studien zur Gesch. und Kultur des Altertums und des Mittelalters*, C, 2), Heidelberg 1938, S. 15 a.

mit den übrigen koptischen Zaubertexten zu der m.E. sicheren Feststellung, daß die Kopten bisweilen die Abstammung von (Adam und) Eva in die Personenbezeichnung der Zaubertexte aufgenommen haben.

Mit der so gewonnenen Erkenntnis möchte ich nun noch einmal zu unseren drei Texten zurückkehren. Was die Übersetzung des Londoner Textes betrifft, so erfordert sie eigentlich keine Revision : « Garbelea, die Tochter der Chara, der (oder : die?) Tochter der Zoe ». Nur sehen wir jetzt, daß der dritte Name nicht der der Großmutter, sondern der der Stammutter Eva ist. Leider ist nicht zu ersehen, aus welchem Grund Crum seine an sich so naheliegende Deutung auf die Großmutter so vorsichtig formuliert hat [54]. Sollte auch ihm schon die Vermutung gekommen sein, daß Zoe hier die Stammutter Eva meinen könnte?

Bei dem Wiener Text, für **ⲙⲓⲛⲁ ⲡϣⲉ ⲛⲉⲩⲡⲣⲉⲡⲓ ⲡϣⲉ ⲛⲥⲟⲏ**, muß noch eine weitere Frage behandelt werden. Darauf, daß **ⲡϣⲉ ⲛⲥⲟⲏ** nur die Abstammung von Eva meinen kann, braucht hier nicht mehr eingegangen zu werden. Aber ist **ⲉⲩⲡⲣⲉⲡⲓ** der Name des Vaters oder der der Mutter des **ⲙⲓⲛⲁ**? Solange man in Zoe den Namen der Mutter sah, blieb praktisch gar keine andere Möglichkeit, als aus **ⲉⲩⲡⲣⲉⲡⲓ** den Namen des Vaters zu machen [55]. Nun wird in den Zaubertexten bei der Filiation grundsätzlich immer der Name der Mutter angegeben, nicht der des Vaters. Es scheint zwar Ausnahmen zu geben, doch sind diese äußerst selten. Von den verschiedenen Texten, die hier möglicherweise in Frage kommen, ist nach meinem Urteil nur ein einziger als sicher anzusehen. Es ist dies ein von Hengstenberg veröffentlicher Münchener Text, geschrieben für einen **ϣⲉⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡϣⲉ ⲡⲁⲙⲓⲛ**, also « Schenute, den Sohn des Pamin » [56]. Schon weniger sicher scheint mir ein **ⲡ̣ⲁ̣ⲡⲁⲡⲱⲗⲱ ⲡϣⲉ ⲛⲟϣⲏ** zu sein, der die zaubernde Person in

54 S. o. Anm. 47.

55 **ⲉⲩⲡⲣⲉⲡⲓ** kann aber wohl nicht nur griechisches Εὐπρέπειος sein (so Till), sondern auch Εὐπρεπής.

56 W. HENGSTENBERG, *Koptische Papyri* (in *Beiträge zur Forschung. Studien und Mitteil. aus dem Antiquariat Jacques Rosenthal München*, 1. Folge, 1915, S. 92-100 und autographierter Text), Nr. 5, Zeile 24 f. (S. 10*). KROPP, *Zaubertexte*, Bd. II, S. 230 und 256, sieht in **ⲡⲁⲙⲓⲛ** den Namen der Mutter, macht also fälschlicherweise einen Frauennamen daraus. Ein leichte Unsicherheit könnte man darin sehen, daß es zu **ⲡⲁⲙⲓⲛ** ein Femininum gibt, das sich in der Schreibung nur wenig unterscheidet : **ⲧⲁⲙⲓⲛ**. Sollte man mit der Möglichkeit einer Verschreibung rechnen müssen?

einem von Smither herausgegebenen Oxforder Text ist[57], vom Herausgeber als « Pa(?)papōlō the son of Noah » verstanden. Die Schreibung des Namens Noe scheint mir so eigenartig, daß ich diese Deutung nur mit größtem Vorbehalt annehmen möchte[58]. Andere Texte schließlich, die nach den Namenserklärungen der Herausgeber hierher gehören würden, scheiden wohl ganz aus. Ich meine einmal das von Drioton veröffentlichte Pariser Amulett, auf dem unter anderem ein ⲥⲓⲡⲁ ⲡϣⲉ ⲛⲥⲓϩⲏⲩ vorkommt[59]. Drioton deutete ⲥⲓϩⲏⲩ als « Fils d'utilité »[60]. Wenn diese Deutung zutreffend ist, dann kann der Name jedenfalls ebensogut auch als das weibliche Pendant dazu aufgefaßt werden. Dasselbe gilt für den ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ ⲡϣⲉ ⲛⲥⲏⲛⲧⲓϩⲏⲩ, für den ein an der Columbia University befindlicher Zaubertext geschrieben ist[61]. Der Herausgeber hatte für ⲥⲏⲛⲧⲓϩⲏⲩ als Deutung « the son of the drunkard » (ⲥⲉⲛ-ϯϩⲉ) oder « the son of the useful one » (ⲥⲉⲛ-ϯ-ϩⲏⲩ) vorgeschlagen[62]. Die Nennung des Vaters in der Filiation der Zaubertexte ist also wohl eine durchaus seltene Ausnahme, und man wird sie nur dort annehmen können, wo der Text eindeutig dafür spricht. Nun kann in dem ⲉⲩⲡⲣⲉⲡⲓ des Wiener Textes sehr wohl ein Frauenname stecken, ich denke etwa an Εὐπρέπεια oder auch an Εὐπρεπίς. Dagegen könnte man allerdings noch einwenden, daß nach ⲉⲩⲡⲣⲉⲡⲓ steht : ⲡϣⲉ ⲛⲥⲟⲏ, also « der *Sohn* der Zoe ». Ich würde dies Argument für durchschlagend halten, wenn hier die unmittelbar voraufgehende Generation gemeint wäre. Da aber in Wirklichkeit die Stammutter Eva gemeint ist, scheint es mir durchaus möglich, im « Sohn der Zoe » nochmals eine Apposition zu dem ⲙⲓⲛⲁ zu sehen, um den es ja schließlich geht. Ich schlage also als Übersetzung vor : « Mina, der Sohn der Euprepi, der Sohn der Zoe (= Eva) ».

In unserem Heidelberger Amulett muß man allerdings annehmen, daß « Tochter der Zoe » Apposition zu dem zerstörten Namen der

57 Zeile 14, *Journ. Eg. Arch.* 25 (1939) 174.

58 Sollte ⲟⲱⲏ am Ende ein Fehler für Zoe (in der Schreibung ⲥⲱⲏ) sein? In dem ⲛ̄ ist ohnehin zunächst das Genitivzeichen zu vermuten.

59 Zeile 9 u. ö., *Le Muséon* 59 (1949) 480 ff.

60 A. a. O., S. 481.

61 A. Arthur Schiller, *A Coptic Charm. Columbia Coptic Parchment, Numbers 1 and 2*, in *Journ. Soc. Or. Res.* 12 (1928) 25-34; der Name auf Zeile 13, 26 (teilweise zerstört), 29 und 33 f. (S. 27).

62 A. a. O., S. 31.

Mutter ist. Dies nicht etwa deshalb, weil Patriku selbst notwendig ein Männername sein müßte[63], als vielmehr wegen des folgenden ⲡϫⲏ = « der Sohn »; Patriku ist also in unserem Fall tatsächlich Männername. Unsicher muß dagegen in etwa bleiben, zu welchem Namen « Tochter Adams » Apposition ist. Wahrscheinlich wird es zu dem zerstörten Namen der Mutter des Patriku zu ziehen sein. Oder sollte etwa Eva selbst, das sie ja ἐξ ἀνδρὸς ist (1 Kor 11.8), als « Tochter Adams » bezeichnet worden sein?

Drongen,
Oude Abdij.

Hans Quecke, S.J.

Abkürzungen : *W. Z.* = V. Stegemann, *Die koptischen Zaubertexte der Sammlung Papyrus Erzherzog Rainer in Wien.* = *Sitzungsber. der Heidelb. Ak. der Wiss.*, Philos.-hist. Kl., Jg. 1933/34. 1. Abh. — Für andere Textpublikationen bediene ich mich der konventionellen Abkürzungen: *B. K. U.*, *P. Baden* (= *VBP*), *P. G. M.* und *P. Oxy.*; ich setze dabei jedesmal auch die Band-Zahl, bisweilen mit Seitenzahl, hinzu.

63 Es könnte sich durchaus um einen Frauennamen handeln. Nach G. Heuser wäre ⲡⲁⲧⲣⲉⲕⲟⲩ als Frauenname belegt (= Patricia), s. *Die Personennamen der Kopten I (Untersuchungen)* (*Studien zur Epigraphik und Papyruskunde*, I, 2), Leipzig 1929, S. 102; dies wäre nicht der einzige Frauenname griechisch-lateinischer Herkunft der a-Deklination, der im Koptischen mit der Endung -ⲟⲩ erscheint, vgl. a. a. O., S. 91, wo noch ⲙⲉⲕⲁⲗⲟⲩ = Μεγάλη und ⲉⲩⲗⲟⲝⲟⲩ = Εὐδοξία angeführt sind.

« ERHEBET EUCH, KINDER DES LICHTES! »

(Nachtrag)

Auf die Wiederveröffentlichung von P. 488 Yale (oben S. 27 ff.) hin machte mich P. Hieronymus Engberding O.S.B. (Gerleve) freundlicherweise brieflich auf eine andere Deutungsmöglichkeit einer Stelle des überlieferten griechischen Textes aufmerksam, nämlich der Worte οσισωσε (Zeile 1 des Originals, Nr. 2 meiner Einteilung, s. o. S. 30 und 31). Ich hatte diese Worte als ὥστε σῶσαι interpretiert, während P. Engberding als Deutung ὅτι ἔσωσε vorschlägt. Betrachtet man den ganzen Satz ἐγείρεσθε υἱοὶ φωτὸς δοξάσωμεν τὸν κύριον τῶν δυνάμεων, ὅτι ἔσωσε τὰς ψυχὰς ἡμῶν (Nr. 1-2), so scheint an der fraglichen Stelle der Kausalsatz in der Tat einen besseren Sinn zu geben als der Finalsatz. Bei einer Aufforderung zum Lobpreis ist ein Hinweis auf den Anlass dazu viel näherliegend als die Angabe eines Zweckes. P. Engberding verweist auf die parallele Gedankenführung in dem σὲ ὑμνοῦμεν, τὸν σωτῆρα τῶν ψυχῶν ἡμῶν, das sich gegen Schluß der griechischen Jakobusliturgie als Hypopsalma zu ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν πορευόμενοι und nochmals zum folgenden *Gloria Patri* in den Hss. Vat. gr. 1970 und Par., Bibl. Nat. gr. 2509 findet (vgl. C. A. Swainson, *The Greek Liturgies chiefly from original authorities*, Cambridge 1884, S. 326 f.). Daß der griechische Text dann nicht mehr so genau mit dem koptischen übereinstimmt, kann man wohl leicht in Kauf nehmen; die beiden Texte weisen ja ohnehin starke Abweichungen voneinander auf. An unserer Stelle wäre dann eine sekundäre Veränderung in der koptischen Fassung zu vermuten. Diesen Fragen genauer nachzugehen ist mir im Augenblick nicht möglich; die Anregung schien mir aber so interessant, daß ich sie — mit freundlicher Erlaubnis von P. Engberding — den Lesern des *Muséon* wenigstens kurz mitgeteilt haben wollte.

Drongen, Oude Abdij. — Hans Quecke, S.J.

A PROPOS DES DIFFÉRENTES FORMES DU CONDITIONNEL COPTE

En étudiant le texte des Papyri Bodmer, documents littéraires du IVe-Ve siècle, nous avons rencontré plusieurs formes qui ne sauraient être expliquées simplement comme étant des lapsus ou des dialectalismes, et qui rendent utile un nouvel examen des problèmes afférents au conditionnel copte. Nous avions rédigé un petit mémoire sur ce sujet, et nous l'avions envoyé au Professeur Černy, d'Oxford. Lui-même nous fit connaître alors les épreuves d'un article qu'il avait écrit pour la ZAS 89, et dans lequel, par d'autres voies, il parvenait à des conclusions semblables aux nôtres. Cet accord nous enhardit à publier nos observations.

Le grammaire copte classique[1] donne, pour le conditionnel sahidique, une forme positive **ⲉϥϣⲁⲛ-**, et deux formes négatives **ⲉϥϣⲁⲛⲧⲙ̄-** ou **ⲉϥⲧⲙ̄-**, cette seconde forme étant considérée comme une simplification (ou un abâtardissement) de la première. En outre, **ⲉϥϣⲁⲛ-** est analysé comme étant formé du préfixe du présent II **ⲉϥ-**, suivi de la particule **-ϣⲁⲛ-**.

Cette explication contient deux invraisemblances. D'une part, le présent II est un temps de proposition principale, et non pas de proposition subordonnée, comme le conditionnel. D'autre part, la négation **-ⲧⲙ̄-** n'est pas non plus la négation habituelle du présent II, pas plus qu'elle n'est la négation d'aucun temps utilisé dans les propositions principales.

On serait tenté alors de voir dans **ⲉϥϣⲁⲛ-** un dérivé, non pas du présent II, mais du circonstanciel présent, qui apparaît, lui aussi, uniquement dans des propositions subordonnées, et qui, exprimant les conditions dans lesquelles s'accomplit une action, n'est pas tellement éloigné du conditionnel, exprimant les conditions auxquelles est soumise la réalisation de l'action[2]. Mais cette interprétation se

[1] Cf. W. Till, *Koptische Grammatik*, Leipzig, 1955, p. 218; idem, *Koptische Dialektgrammatik*, Munich, 1961, p. 78.

[2] Le conditionnel copte avec **-ϣⲁⲛ-** peut exprimer aussi, d'ailleurs, une nuance temporelle (cf. Till, *Koptische Grammatik*, p. 212); ainsi, *Deut.*, vi,

heurte à d'autres difficultés : en akhmîmique, en fayoumique et en bohaïrique, la vocalisation du circonstanciel présent (ⲉϥ-) ne coïncide pas avec celle du conditionnel (ⲁϥϣⲁⲛ-)[3].

Tout cela nous amène à nous demander si le copte primitif, avant la fixation définitive des systèmes d'orthographe dialectaux conventionnels, n'a pas connu trois préfixes verbaux extrêmement proches les uns des autres, et ne se différenciant que par des nuances de la prononciation (vocalismes situés entre ⲉ et ⲁ), ayant donné naissance d'une part au présent II, d'autre part au conditionnel, et d'autre part encore au futur III. Seul le présent II, le plus fréquemment utilisé, aurait gardé sa forme primitive (il ne pouvait guère être confondu avec le circonstanciel présent, leur usage syntactique étant par trop différent). Quant au conditionnel et au futur III, ils se seraient différenciés du présent II par l'adjonction, respectivement, de -ϣⲁⲛ- et de -ⲉ-.

En fait, nous avons relevé fréquemment, et surtout dans les textes en langue vulgaire, des formes du futur III dépourvues de ⲉ final[4] : les éditeurs les considèrent comme des lapsus, mais cette explication, toujours commode, pourrait n'être pas convaincante. En tous cas, il est remarquable qu'à la forme nominale ⲉⲣⲉ-, qui est exactement la même que celle du présent II, ce ⲉ final n'apparaît plus que sporadiquement. Est-il tombé ? S'est-il assimilé ? Il pourrait aussi n'avoir jamais été ajouté à la forme primitive.

En ce qui concerne le conditionnel, nous avons pu relever, dans les P. Bodmer III (Évangile de Jean en bohaïrique) et XXI (livre de Josué en sahidique) plusieurs formes positives où -ϣⲁⲛ- n'ap-

10, où ⲉⲥϣⲁⲛϣⲱⲡⲉ ⲉϥϣⲁⲛϫⲓⲧⲕ̄ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛ̄ϭⲓⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲡⲉⲕⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲡⲕⲁϩ ⲉⲛⲧⲁⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲡⲉⲕⲛⲟⲩⲧⲉ ⲱⲣⲕ̄ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧϥ̄... ⲉϯ ⲛⲁⲕ signifie « quand il arrivera qu'il te fera entrer, le Seigneur ton Dieu, dans la terre que le Seigneur ton Dieu a juré... de te donner », plutôt que « s'il arrive qu'il te fasse entrer, etc. ». Le serment solennel auquel il est fait allusion montre qu'il s'agit non pas d'une simple éventualité, mais d'une certitude du futur.

3 Till signale (*Dialektgrammatik*, p. 78) des formes occasionnelles du conditionnel en ⲉ (ⲉϥϣⲁⲛ-) pour l'akhmîmique aussi (à moins qu'il ne s'agisse d'une faute d'impression et qu'il ne faille lire A_2 au lieu de A : aucun exemple n'est donné) ; ce serait un argument de plus contre la formation du conditionnel à partir du présent II.

4 Voici quelques exemples tirés des Papyri Bodmer : ⲉⲉⲓ- *Matt.*, XIX, 6; ⲉϥ- *Jean*, XVI, 22; *Gen.*, III, 16; ⲉⲛ- (corrigé) *Baruch*, I, 12; ⲉⲣⲉⲧⲉⲛ- *Jean*, IX, 23; XVI, 26; ⲉⲩ- *Ex.*, V, 1; XII, 46 (corrigé); *Matt.*, XXVII, 20; *Jean*, XVI, 2.

paraît pas; fait curieux, ce sont toujours des formes nominales : *Jean*, V, 43 ⲁⲣⲉⲕⲉⲟⲩⲉ ⲉⲓ ϧⲉⲛⲡⲉⲧⲉⲫⲱϥ ⲛⲣⲁⲛ ⲫⲁⲓ ⲉⲧⲉⲙⲙⲁ ⲧⲉⲧⲉⲛⲛⲁϣⲟⲡϥ (*S* ⲉⲣϣⲁⲛ-, A_2 ⲉⲣϣⲁ-, *B* ⲁⲣⲉϣⲁⲛ-) ; *Jean*, VI, 51 ⲁⲣⲉⲩⲁⲓ ⲟⲩⲱⲙ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛⲡⲁⲓⲱⲓⲕ ⲉⲣⲉⲱⲛϧ ϣⲁⲉⲛⲉϩ (*S* ⲉⲣϣⲁⲛ-, A_2 ⲉⲣⲉϣⲁ-, *B* ⲫⲏ ⲉⲑⲛⲁ-) ; *Jean*, XIII, 26 ⲁⲣⲉⲩⲁⲓ ϣⲉⲙϣⲓ ⲙⲙⲟⲓ ⲙⲁⲣⲉϥⲙⲟϣⲓ ⲛⲥⲱⲓ (*S* A_2 ⲉϣⲱⲡⲉ ⲟⲩⲛ̄ ...ⲛⲁ-, *B* ⲫⲏ ⲉⲑⲛⲁ-) ; *Josué*, IV, 6, ϫⲉⲕⲁⲥ ⲁⲣⲉⲡⲉⲕϣⲏⲣⲉ ϫⲛ̄ⲛⲟⲩⲕ ⲛ̄ⲣⲁⲥⲧⲉ ... ⲉⲕⲉⲧⲟⲩⲛⲉⲓⲁⲧϥ̄ ... (*S* ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉϥϣⲁⲛ-, *B* ϩⲓⲛⲁ ⲁϥϣⲁⲛ-) ; on remarquera que, dans ce dernier exemple, la vocalisation est ⲁ et non pas ⲉ, bien qu'il s'agisse d'un texte sahidique : nous y reviendrons plus loin. Pour le conditionnel négatif, nous avons une quantité si considérable d'exemples avec ⲉϥⲧⲙ̄-, qu'il n'est pas nécessaire de les citer ici; la forme ⲉϥⲧⲙ̄- est d'ailleurs plus fréquente que la forme ⲉϥϣⲁⲛⲧⲙ̄-, et ce fait s'explique aisément; si ⲉϥ- du conditionnel pouvait être confondu avec ⲉϥ- du présent II, à la négation cette confusion n'était plus possible, car -ⲧⲙ̄- indiquait de façon suffisamment claire qu'il ne pouvait s'agir d'un présent II. Ainsi donc ⲉϥⲧⲙ̄- serait la forme primitive du conditionnel négatif (et non pas une simplification de la forme avec -ϣⲁⲛ-), et ⲉϥϣⲁⲛⲧⲙ̄- serait une forme secondaire, construite symétriquement à la forme ⲉϥϣⲁⲛ-, secondaire elle aussi. Mais si ⲉϥϣⲁⲛ- était nécessaire pour éviter des confusions avec ⲉϥ- du présent II (et, de ce fait, élimina la forme primitive), ⲉϥϣⲁⲛⲧⲙ̄- ne bénéficia pas de cette clause de nécessité (et ne parvint jamais à supplanter la forme ⲉϥⲧⲙ̄-).

Les remarques précédentes nous ont déjà amené à voir un certain parallélisme entre le conditionnel et le futur III. Si nos déductions sont acceptables, ce qui va suivre pourrait renforcer cette impression.

Dans le P. Bodmer III, nous rencontrons une forme de conditionnel négatif ⲁⲛⲛⲉϥ- tout à fait nouvelle, et qui présente de grandes analogies avec la négation ⲛ̄ⲛⲉϥ- du futur III. Dès lors, on pourra se demander si le conditionnel négatif ⲉϥⲧⲙ̄-, que nous avons qualifié nous-même de « primitif » (par rapport à ⲉϥϣⲁⲛⲧⲙ̄-), n'est pas déjà un phénomène secondaire (par rapport à une forme plus ancienne). Dans l'exemple que nous avions tiré du P. Bodmer XXI (Josué), nous avions trouvé une forme ⲁⲣⲉ- du conditionnel positif en sahidique : on pourrait voir là la forme primitive du conditionnel sahidique, dérivée de quelque parti-

cule *ⲁ « si » (du démotique ỉnn) [5], forme dont la prononciation se situait, en fait, entre *a* et *e*, et qui se fixa de diverses manières suivant les dialectes. Ce même *ⲁ serait celui qu'on retrouve au début de la forme ⲁⲛⲛⲉϥ-.

On pourrait ainsi dresser le tableau comparatif suivant (entre crochets les formes non attestées) :

Futur III			*Conditionnel*			
ⲉⲓ	ⲉ-	ⲛ̄ⲛⲁ-	[ⲁ	ⲓ-]	ⲁ	ⲛⲛⲓ-
ⲉⲕ	ⲉ-	ⲛ̄ⲛⲉⲕ-	[ⲁ	ⲕ-]	[ⲁ	ⲛⲛⲉⲕ-]
ⲉⲣⲉ-		ⲛ̄ⲛⲉ-	[ⲁ	ⲣⲉ-]	[ⲁ	ⲛⲛⲉ-]
ⲉϥ	ⲉ-	ⲛ̄ⲛⲉϥ	[ⲁ	ϥ-]	ⲁ	ⲛⲛⲉϥ-
ⲉⲥ	ⲉ-	ⲛ̄ⲛⲉⲥ-	(ⲁ	ⲥ-) [7]	[ⲁ	ⲛⲛⲉⲥ-]
ⲉⲛ	ⲉ-	ⲛ̄ⲛⲉⲛ-	[ⲁ	ⲛ-]	[ⲁ	ⲛⲛⲉⲛ-]
ⲉⲧⲉⲧⲛ̄	ⲉ-	ⲛ̄ⲛⲉⲧⲛ̄-	(ⲁ	ⲣⲉⲧⲉⲛ-) [8]	ⲁ	ⲛⲛⲉⲧⲉⲛ-
ⲉⲩ	ⲉ-	ⲛ̄ⲛⲟⲩ-	[ⲁ	ⲩ-]	ⲁ	ⲛⲛⲟⲩ-
ⲉⲣⲉ-	(ⲉ-) [6]	ⲛ̄ⲛⲉ-	ⲁ	ⲣⲉ-	ⲁ	ⲛⲛⲉ-

Peut-on s'avancer encore un peu, et chercher à établir un lien entre cet *ⲁ « conditionnel » et la particule interrogative *S* ⲉⲛ(ⲉ-), *B* ⲁⲛ- ou, mieux, le préfixe verbal ⲉⲛⲉ- du conditionnel irréalisé ? Il serait tentant de voir dans ⲉⲛⲉϥ- non pas un circonstanciel imparfait, mais un temps construit sur ⲉⲛⲉ- comme ⲁϥ- du conditionnel paraît construit sur *ⲁ. Mais nous rencontrons de grandes difficultés sur cette voie : l'existence de formes telles que ⲉⲛⲉⲛⲧⲁϥ-, ⲉⲛⲉⲙⲡⲉϥ-, etc., qu'il semble nécessaire de rattacher au domaine du circonstanciel [9]. Aussi ne nous engagerons-nous pas plus loin de ce côté-là, pour l'instant.

Cologny (Genève),
Bibliothèque Bodmer.

Rodolphe KASSER.

[5] C'est ici que notre thèse rejoint celle de J. Černy.

[6] Forme très rare.

[7] Éventuellement dans ⲁⲥⲑⲉⲙ *Jean*, XIV, 11 (si on a raison de l'interpréter comme ⲁⲥ<ϣ>ⲑⲉⲙ̄<ϣⲱⲡⲓ>), correspondant à *S* ⲉϣϫⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲛ, A_2 ⲉϣⲡⲉ ⲙ̄ⲙⲁⲛ; mais ce serait alors une forme négative (il est difficile de croire que <ϣ>ⲑⲉⲙ ait pu garder sa valeur verbale absolue).

[8] Cf. *Jean*, IX, 41; mais la lecture du passage n'est pas certaine.

[9] Tout au plus pourrait-on admettre que ces formes aient été construites par analogie, et en partant d'une mauvaise interprétation de ⲉⲛⲉϥ- . Le copte offre d'autres exemples de pseudo-étymologies, ou de constructions secondaires basées sur l'oubli de la valeur primitive d'une forme.

EVAGRIANA COPTICA

Il y a quelques années déjà, le regretté Mgr Lefort voulait bien attirer mon attention sur les *Evagriana* des papyrus et des ostraca, les papyrus contenant les textes ascétiques où figurent des citations d'Évagre le Pontique, les ostraca des listes de livres et des lettres dans lesquelles sont mentionnés certains ouvrages de notre auteur. Les textes en question ne sont pas inédits ; ils sont publiés, traduits et commentés.

Voulant répondre à cette aimable invitation, je me suis occupé de ces textes, notamment de leurs identifications. Déjà les éditeurs avaient abordé la question des sources, mais sans grand succès, parce que (comme je pensais au moins) leur information touchant l'héritage littéraire d'Évagre était insuffisante ; elle se fondait sur l'ouvrage de Zöckler, qui est un premier essai d'inventaire de l'œuvre d'Évagre, mais déjà largement dépassé par les travaux qui ont été entrepris depuis ces dernières années [1]. On avait lieu d'espérer que le moment était venu où il était parmis d'apporter de la lumière sur les identifications. Cet espoir s'est trouvé malheureusement vain ; mes recherches n'ont pas abouti. Dans ces conditions, sans plus attendre, je crois qu'il ne sera pas inutile de réunir ces *Evagriana* qui sont dispersés dans des publications diverses et de les faire connaître par une traduction qui est celle des éditeurs, à part deux textes, la citation de l'éloge de Pisenthios et l'apophtegme, qui ont été traduits par Mgr Lefort d'après une communication personnelle.

1. *Discours d'Agathonicus.*

a) Darum hat der Heilige (ἅγιος) und der Dämonenjäger (κυνηγός, δαίμων), Abba Evagrius gesagt, als er es unternahm (ἄρχεσθαι), die Sache eines jeden Dämons (δαί.) in seinen Kapiteln (κεφάλαιον) darzutun : « Etliche zwar (μέν) haben wir verhüllt, andere aber (δέ) blossgelegt und andere (wieder) in den Versuchungen (πειρασμός) verborgen ». Sollte ich dies schreiben

[1] O. ZÖCKLER, *Evagrius Pontikus. Seine Stellung in der altchristlichen Literatur- und Dogmengeschichte* (*Biblische und kirchenhistorische Studien*, IV), München, 1893.

EIN NEUES KOPTISCHES PARTIZIP
IM PAPYRUS BODMER VI

Unsere Kenntnis der ägyptisch-koptischen Formenlehre schreitet in diesen Jahren langsam, aber stätig und zielbewusst fort. Neue, grössere oder kleinere Beiträge zur Aufhellung zahlreicher Probleme der Grammatik und Syntax, oft im grösseren Rahmen der hamitosemitischen Sprachen, haben unser Bild von der ägyptischen Sprache im Laufe des letzten Jahrzehntes wesentlich geändert.

Der Gegenstand der vorliegenden Studie mag auf den ersten Blick geringfügig erscheinen. Es handelt sich um das passive Partizip eines fünfradikaligen Verbums, das koptisch als Adjektiv erhalten ist. Entscheidend ist hier, dass es sich um den einzigen Beleg für diese Verbalklasse handelt, über die wir auch sonst nur wenig Material besitzen. Die Form findet sich in der von R. Kasser besorgten Ausgabe der Proverbien des Papyrus Bodmer (*Papyrus Bodmer VI, Livre des Proverbes, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol. 194, p. 57, l. 8-12; *Prov.* 10, 14). Dort heisst es : **ⲛ̄ⲥⲟⲫⲟⲥ ⲛⲁϩⲱⲃⲥ ⲙⲡⲟⲩϣⲱⲥ ⲧⲧⲁⲡⲣⲟ ⲇⲉ ⲛ̄ϣⲧⲣⲧ︦ⲓⲣ ⲛⲁϧⲟⲩⲛ ⲁⲡⲟⲩϧⲱϣϥ** « *les sages voileront leur insulte; la bouche déréglée approchera de sa ruine* » (R. Kasser, *Papyrus Bodmer VI, Livre des Proverbes*, trad., C.S.C.O., vol. 195, p. 22). Deutsch sei die Stelle folgendermassen wiedergegeben : « *Die Weisen werden ihre Beleidigung verhüllen, aber der verwirrte (törichte) Mund wird sich seinem* (wörtlich « *ihrem* » 3. pers. pl.) *Verderben nähern* ». Dieser Papyrus verwendet ein besonderes Zeichen für **ϣ**.

Die Schreibung **ϣⲧⲣⲧ︦ⲓⲣ** *(šteṛtiir)* bedeutet einfach *šteṛtīr*. Doppelschreibungen vom Vokalen und Konsonanten sind in diesem Papyrus gang und gäbe und die Doppelschreibungen wechseln mit den einfachen häufig ab. In Index (S. 125-168) findet man genug Beispiele wie **ϩⲟⲩⲟ** und **ϩϩⲟⲩⲟ**, **ⲡⲱϣ** und **ⲡⲡⲱϣ**, **ϣⲱⲥ** und **ϣϣⲱⲥ**, **ⲃⲉⲗ̀ⲉ** und **ⲃⲉⲗ̀ⲉⲉ**. Es ist unsere Form also phonetisch als *šteṛtīr* aufzufassen.

Das Verbum (S **ϣⲧⲟⲣⲧⲣ**, B **ϣⲑⲟⲣⲧⲉⲣ**, F **ϣⲧⲁⲣⲧⲉⲣ**, **ϩⲧⲁⲣⲧⲣ̀ⲉ**) « in Bestürzung setzen, beunruhigen » und « troubler, trembler, se troubler » wird man als *ḫatártar rekonstruieren dürfen. Es ist

sicherlich eine reduplizierte Form von *ḫ-t-r,* wie auch *ḫ-ğ-n-ğ-n* « wüten » (wohl *ḫağánğan*) von einem einfachen *ḫ-ğ-n* kommt. Dieselbe Form zeigt auch ⲥⲕⲟⲣⲕⲣ̄ « wälzen, rollen » aus **saqárqar.*

Das passive Partizip *št^{e}rtīr* « verwirrt, bestürzt » und dann « töricht » ist nach dem gleichen Prinzip gebildet, wie die erstarrten passiven Partizipien der vierradikaligen Verben (siehe meinen Aufsatz *SDMW, MRRW, MSDDW, Le Muséon* 72, 1959, S. 439-442) z.B. :

berbīr (B) « Wurfspeer » d.i. das « Geworfene »,
selsīl (B) « Schmuck » d.i. das « Verzierte »,
leflīfe (S) « Bruchstück, Krumme » d.i. das « Zerriebenes »,
t^{e}ltīle (S) « Tropfen » d.i. das « Getröpfelte ».

Die entsprechenden Verben sind *borber* (B) « werfen », *solsel* (B) « schmücken », *loflef* « zerreiben », *t^{e}lt^{e}l* « tröpfeln ».

Es ist jedoch nicht einfach, die Vokalisation dieser Formen — und von *št^{e}rtīr* — festzustellen, weil koptisches Iota *(ī)* sowohl auf **i* wie auch auf *ü* (älter *ū*) zurückgehen kann :

(a) ⲓ entspricht älterem **i* :
ⲣⲓⲛϥ « sein Name » (B), vgl. ⲣⲁⲛ « Name »,
ⲙⲓⲥⲉ « gebären », vgl. ⲙⲁⲥⲧϥ̄ « ihn gebären »,
also überall, wo eine Entsprechung a : i vorliegt.

(b) ⲓ entspricht älterem **ū* :
ⲕⲓⲁϩⲕ « Monat Choiak » keilschriftlich *Ku-iḫ-ku,*
ϩⲓⲙⲉ « Frau », pl. ϩⲓⲟⲙⲉ *(ḥajūmet, ḥajúm[w]at),*
ⲧⲣⲓⲣ « Ofen », vgl. akkadisch *tanūru,*
über *Kūaḥk, ḥjūma, trūr* etc.

Da von mehrradikaligen Verben im Semitischen kein passives Partizip der Form mit *i* in der letzten Silbe vorkommt, wohl aber ein solches mit *ū* (äthiopisch *fĕṣṣūm*), habe ich im obenerwähnten Aufsatz dieser letzteren Form den Vorzug gegeben. In Anbetracht der zahlreichen, engen Beziehungen des Ägyptischen mit den semitischen Sprachen war das die einzig mögliche Entscheidung. Immerhin sei hier festgehalten, dass sie sich nur auf eine sprachvergleichende Analogie gründet und nicht auf einen wirklichen Beleg. Rekonstruktionen wie *barbūr* « geworfen », *ḫatartūr* « bestürzt » (dann *barbūr, ḫatartūr*) kommt daher nur eine *gewisse Wahrscheinlichkeit* zu und sie können *nicht als absolut sicher* gelten.

Genève,
2, rue des Pénates.

Werner VYCICHL.



BIBLIOGRAPHIE DE K. KEKELIDZE
(† 1962)

Le 7 juin 1962 est décédé à Tiflis, âgé de 83 ans, Kornéli Samsonisdze Kekelidze, professeur à l'Université de Tiflis et membre de l'Académie des Sciences de Géorgie. Il était un des rares savants géorgiens dont le nom était familier aux patrologues, aux liturgistes, aux hagiographes et aux byzantinistes occidentaux; il fut le fondateur de la philologie géorgienne moderne; au cours d'une carrière scientifique exceptionnellement longue (sa première publication date de 1905), il a publié nombre d'études et d'éditions de textes qui se sont imposées à l'attention bien au delà du cercle restreint des spécialistes de la littérature géorgienne. Sa thèse *Liturgičeskie gruzinskie pamjatniki* (n° 4 de la bibliographie cidessous), son édition de l'antique lectionnaire géorgien de Jérusalem (n° 11), son *Drevne-gruzinskij Arhieratikon* (n° 14), son Histoire de la littérature géorgienne (en géorgien, t. I, 4 éditions, n°s 30, 83, 117 et 142; t. II, 4 éditions, n°s 35, 84, 119 et 133), dont le tome I, qui traite de la littérature religieuse, a été adapté en allemand par notre regretté collaborateur le R.P. Michel Tarchnišvili (voir n° 30), ses deux volumes de *Monumenta Hagiographica Georgica* (n°s 26 et 103) ont révélé au public savant international l'importance de la littérature géorgienne et lui ont fait connaître quantité de textes, surtout hagiographiques et liturgiques, qui se sont conservés en géorgien et qui enrichissent considérablement nos connaissances sur les littératures de l'antiquité chrétienne et du moyen âge oriental. Ses travaux sur la littérature géorgienne profane (à laquelle est consacré le tome II de son Histoire de la littérature) ne sont pas moins importants.

Les principaux de ses nombreux articles, écrits en géorgien ou en russe, ont été réunis, par les soins de l'auteur lui-même, en 8 volumes intitulés *Études sur l'histoire de l'ancienne littérature géorgienne* (n°s 127, 102, 125, 131, 132, 140, 143 et 147).

Il était né le 18 (30) avril 1879 à Tobanieri (district de Vani, en Iméréthi), d'une humble famille de cultivateurs; il fit ses classes

Nouvelles chrétiennes d'Israël, XIV, 2 (1963), 32 p., 4 pl., 235 × 170 mm.

V. Nozadze, *Vep'ḫistqaosanis ǯmrt'ismetqveleba,* Paris, 1963, 560 p., 270 × 185 mm.

N. Pigulevskaja, *Les villes de l'État iranien aux époques parthe et sassanide. Contribution à l'histoire sociale de la Basse Antiquité (École pratique des Hautes Études — Sorbonne. Documents et recherches sur l'économie des pays byzantins, islamiques et slaves et leurs relations commerciales au moyen âge,* sous la direction de Paul Lemerle, VI), Paris et La Haye, Mouton & Cie, VIII-266 p., 235 × 185 mm.

E. T'aqaišvili, *Ark'eologiuri mogzauroba Račaši 1919 da 1920 cc.,* Tiflis, SSSR Mec'nierebat'a Akademia, 1963, 116 p., 215 × 145 mm.

I. Tlašadze, *Bak'ariani,* éd. S. Qubaneišvili, Tiflis, SSSR Mec'nierebat'a Akademia, Š. Rust'avelis saḫelobis k'art'uli literaturis Instituti, 1962, 76 p., 215 × 148 mm.

K. Tschenkeli, *Georgisch-Deutsches Wörterbuch.* Faszikel 6 თ(თავს)-ი-კ(კალნ), Zurich, Amirani-Verlag, 1963, p. 443-538, 215 × 150 mm.

M. S. H. G. H. Van Voss, *De oudste versie van Dodenboek 17a, Coffin Texts 335a,* diss., Leyde, J. J. Groen & Zoon, 1963, VIII-96 p., 240 × 160 mm.

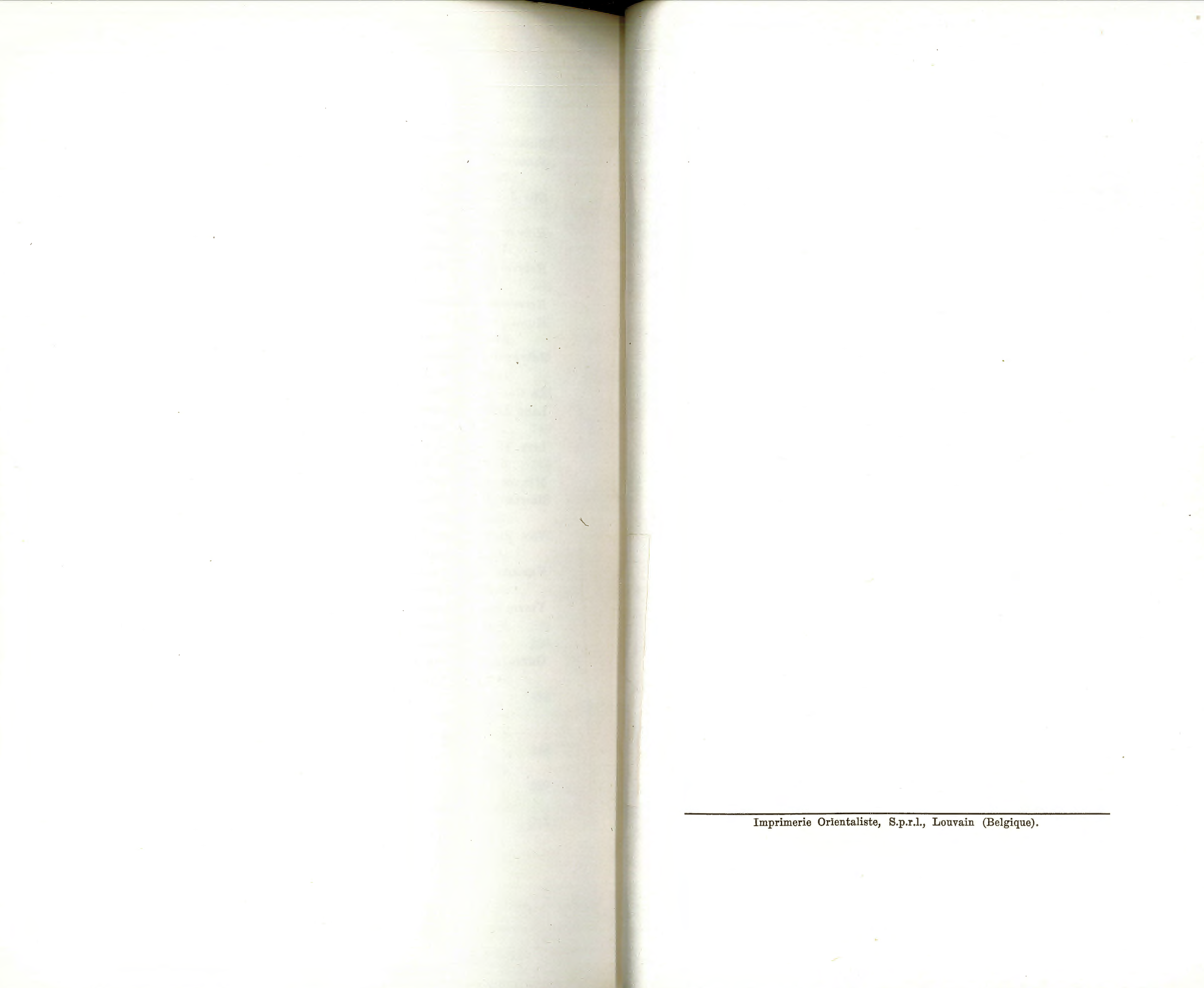
La Vie Spirituelle, t. 109, nº 500, décembre 1963, p. 659-788.

K. N. Yuzbasyan, *Patmut'iwn Aristakisi Lastivertc'woy,* Erevan, Matenadaran, 1963, 160 p., 255 × 165 mm.

TABLE DES MATIÈRES
(LXXVI, 1-4)

ARTICLES

BIBLIOGRAPHIE



Imprimerie Orientaliste, S.p.r.l., Louvain (Belgique).

SOMMAIRE

(LXXVI, 1-2)

BIBLIOGRAPHIE

(Suite au verso.)

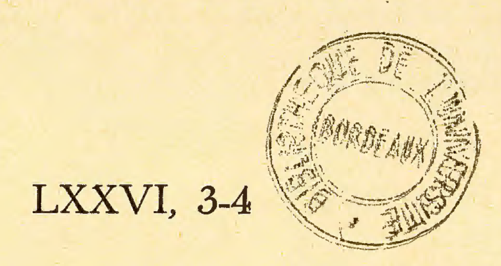
Imprimerie Orientaliste L. Durbecq, s.p.r.l., Louvain (Belgique).

LE MUSÉON

REVUE D'ÉTUDES ORIENTALES
TIJDSCHRIFT VOOR ORIËNTALISME

FONDÉ EN 1881 PAR GESTICHT IN 1881 DOOR
CH. DE HARLEZ

SUBVENTIONNÉ PAR LE GOUVERNEMENT ET PAR LA FONDATION UNIVERSITAIRE
UITGEGEVEN MET STEUN VAN DE REGERING EN VAN DE UNIVERSITAIRE STICHTING



LXXVI, 3-4

LOUVAIN 1963 LEUVEN

LE MUSÉON

REVUE D'ÉTUDES ORIENTALES

PUBLIÉE PAR L'ASSOCIATION SANS BUT LUCRATIF « LE MUSÉON »

LE MUSÉON paraît actuellement en deux volumes doubles par an.

Prix de l'abonnement annuel, payable d'avance : 400 FB, port non compris.

Adresse de la Rédaction (articles, épreuves, revues en échange, livres pour compte rendu) : Prof. G. GARITTE, 9, Avenue des Hêtres, HÉVERLÉ-LOUVAIN (Belgique).

Adresse de l'Administration (abonnements, vente de volumes d'années écoulées) : LE MUSÉON, Collège Pie X, Boulevard de Tervuren, 103, HÉVERLÉ-LOUVAIN (Belgique).

Compte chèques postaux : Bruxelles, n° 3187.15 de « Le Muséon », Héverlé-Louvain.

Banque : Kredietbank, Louvain, compte n° 80.371.

SOMMAIRE
(LXXVI, 3-4)

BIBLIOGRAPHIE

Imprimerie Orientaliste, S.p.r.l., Louvain (Belgique).